JUSTITIA ET MISERICORDIA COAMBULANT

OMAGIU
PĂRINTELUI PROFESOR
MAXIMILIAN PAL, OFMCONV.

XXV DE ANI
DE ÎNVĂȚĂMÂNT UNIVERSITAR
ȘI DE CERCETARE
LA CATEDRA DE DREPT CANONIC
(1995-2020)

COORDONATOR:
WILLIAM A. BLEIZIFFER

PRESA UNIVERSITARĂ CLUJEANĂ

Justitia et misericordia coambulant

OMAGIU

PĂRINTELUI PROFESOR MAXIMILIAN PAL, OFMConv.

XXV DE ANI DE ÎNVĂȚĂMÂNT UNIVERSITAR ȘI DE CERCETARE LA CATEDRA DE DREPT CANONIC

(1995-2020)

INSTITUTUL TEOLOGIC ROMANO-CATOLIC FRANCISCAN DIN ROMAN
Facultatea de Teologie Pastorală

Justitia et misericordia coambulant

OMAGIU

PĂRINTELUI PROFESOR

MAXIMILIAN PAL, OFMConv.

XXV DE ANI

DE ÎNVĂȚĂMÂNT UNIVERSITAR ȘI DE CERCETARE LA CATEDRA DE DREPT CANONIC

(1995-2020)

Coordonator:
WILLIAM A. BLEIZIFFER

PRESA UNIVERSITARĂ CLUJEANĂ
2020

Referenți științifici:

Pr. Prof. univ. dr. Emil Dumea
Pr. Conf. univ. dr. Anton Rus

ISBN 978-606-37-0966-1

Universitatea Babeș-Bolyai
Presa Universitară Clujeană
Director: Codruța Săcelean
Str. Hasdeu nr. 51
400371 Cluj-Napoca, România
Tel./fax: (+40)-264-597.401
E-mail: editura@ubbcluj.ro
http://www.editura.ubbcluj.ro/



Părintele profesor ***Maximilian Pal****, OFMConv.*

Cuprins

CUVINTE DE SALUT
ȘI RECUNOȘTINȚĂ

Cuvânt înainte

Încep aceste rânduri, dedicate fratelui pr. dr. Maximilian Pal, prin a mă întreba ce înseamnă a fi profesor. O fi o meserie ca oricare alta? Mulți spun că a fi profesor nu este o meserie, ci o vocație. De unde această remarcă? Poate tocmai de la faptul că a fi profesor nu presupune o simplă manevrare a unor elemente fizice. Profesorul nu are de a face cu o masă inertă, cu o cantitate măsurabilă în mod matematic, cu niște materiale reci și fără viață. Profesorul nu lucrează cu materiale de construcții, cărămidă, beton, fier, lemn, tablă și altele de genul acesta. El interacționează cu persoane formate din trup și suflet, oameni care au nevoie să fie modelați, cărora să li se dea o orientare în viață sau într-un anumit domeniu de activitate, în care să se planteze semințe care, mai apoi, să rodească benefic. Un profesor trebuie să fie capabil să transmită noțiuni fundamentale și principii pentru ca astfel elevul, studentul să poată ajunge să fie creativ și nu un simplu imitator. Cine este conștient de marea menire de a fi profesor nu poate eluda faptul că are de a face cu ființe însuflețite. De aceea, nu-și poate permite rebuturi, resturi de aruncat la gunoi, timp pierdut. Nu poate să nu se pregătească cu toată conștiinciozitatea pentru orele de curs. Nu se poate ascunde în spatele unei imagini a profesorului care pășește arogant într-o instituție, semnează condica, îmbracă o anumită haină, evaluează la examene lipsurile și nu cunoștințele. Nu este suficientă o expunere a informațiilor și apoi o ierarhizare a studenților doar prin prisma notelor.

Vocația de profesor este mult mai profundă, pentru cine vrea să fie dascăl adevărat. Această vocație solicită calități speciale, cum ar fi: capacitatea de a dialoga, de a fi deschis la întrebări, de avea o privire caldă față de cine îndrăznește să prezinte sau să expună ceva, chiar dacă nu este academic, sau atât de important, sau chiar eronat, de a fi explica pe înțelesul auditoriului, de a fi exigent atunci când este cazul, de a-i respecta, de a-i face să scoată din ei ceea ce e mai bun cu privire la cunoștințe, sentimente, viață,

de a se dedica studiului continuu pentru a putea transmite studenților cunoștințele care îi pot ajuta în lumea actuală cu toate provocările ei, de a sădi încrederea de sine în studenți. Profesorul admite că învățându-i pe alții, învață și el însuși de la ei. Profesorul care răspunde vocației sale știe să se bucure împreună cu studenții de succesele lor, trece îngăduitor peste micile greșeli ale celor ce învață și îi încurajează mereu dându-le aripi. Un profesor bun se concentrează să modeleze mintea celor cu care lucrează, în sensul că îi formează, îi învață cum să gândească și nu ce să gândească. E un aprinzător de dorința de cunoaștere și, mai ales, de creație.

Părintele Maximilian, fiind profesor de drept canonic pentru 25 de ani la Institutul Teologic Romano-Catolic Franciscan din Roman, a avut bucuria de a trăi tocmai această vocație de a fi profesor și nu meseria de a fi profesor. Nenumărate generații de studenți-seminariști ce se pregăteau pentru a trăi spiritul sfântului Francisc, fie ca preoți, fie ca frați, au avut posibilitatea de a se lăsa modelați ca „lutul în mâinile olarului", după imaginea folosită de profetul Ieremia, de părintele Maximilian. Acesta a trebuit să le transmită cunoștințele necesare legate de normele canonice generale, de canoanele referitoare la credincioșii creștini, cu toate drepturile și obligațiile acestora, de formarea și viața clericilor, de structura ierarhic-comunională a Bisericii, rolul Romanului Pontif și a episcopilor, despre organizarea Bisericii universale și particulare, despre viața consacrată, despre conducerea și slujirea în Institutele de viață consacrată și Societățile de viață apostolică, despre funcția de a învăța a Bisericii prin predică și cateheză, activitate misionară, educație catolică în școli și universități, despre funcția de a sfinți a Bisericii prin sacramentele și actele sale de cult, despre scopul bunurilor materiale în Biserică, despre sancțiuni și procese canonice, despre Regula sfântului Francisc și multe alte documente ce conțin învățătura Bisericii. Să nu uităm că dreptul, care trimite la niște norme precise de tip imperativ, și legile canonice au un aspect orientativ, ajută la o cât mai bună coexistență socială.

Părintele Maximilian, expert în drept canonic, sunt convins că nu doar cunoaște definiția dată de Ulpian dreptății, dar, de-a lungul celor 25 de ani de profesorat, a și respectat-o. Pentru Ulpian „justitia est constans et perpetua voluntas jus suum cuique tribuendi" (dreptatea este voința

constantă și permanentă de a-i da fiecăruia ceea ce este al său). Dreptatea presupune, prin urmare, o voință constantă de a-i da fiecăruia ceea ce este al său. Întrucât a da face referință la o acțiune conștientă și nu la o urmare accidentală a unui comportament lipsit de conștiința posibilelor sale efecte, în perspectivă antropologică, dreptatea este înțeleasă ca o adevărată virtute. Cred că și părintele profesor Maximilian, în nenumăratele întâlniri cu studenții săi, a știut să recunoască în fiecare specificul și unicitatea sa, a reușit să-i conducă pe cei care s-au lăsat modelați la virtute. În această logică a dreptății, iată că părintele a avut această misiune sacră de a-l așeza pe fiecare student în spațiul identității sale. Ca profesor, pe de o parte, el a trebuit să-și accepte rolul exteriorității, fiind în afara sau lângă student dar, pe de altă parte, s-a impus ca el să conducă studentul către interioritatea lui. Trăind ca profesor acest raport al alterității, el a știut mereu că cineva se poate împlini doar dacă ajunge să înțeleagă și să accepte propria-i interioritate pe care să clădească edificiul său.

Chiar dacă de multe ori ne gândim că dreptul este o materie rece, că dreptul nu iubește, el presupune recunoașterea infinitei valori a persoanei fără de care nicio iubire nu ar fi autentică sau posibilă. Dreptul poate să nu se ridice la înțelegerea exigențelor dragostei, dar, dacă își este fidel sieși, îi va pregăti mereu acesteia străzile de urmat. De aceea părintele Maximilian, prin predarea dreptului canonic, a jucat un rol foarte important în viața studenților.

„Docere est actus caritatis et misericordiae" (a învăța este un act de iubire și de milostivire) spunea sfântul Toma de Aquino. Țin să transmit prin acest cuvânt părintelui Maximilian, profesor și judecător în cadrul Tribunalului Diecezan al Episcopiei Romano-Catolice de Iași, că munca sa de profesor, ca și cea de judecător, este un act de iubire și milostivire. Îi mulțumesc fratelui Maximilian pentru toată dăruirea sa în cei 25 de ani de slujitor la catedră și îl preamăresc pe Dumnezeu pentru toate harurile pe care a binevoit să i le dea pentru a-și fi putut exercita cu brio vocația de profesor.

† Iosif PĂULEȚ
Episcop de Iași

Părintelui prof. univ. dr. Maximilian Pal

Anul 2020 este pentru părintele și profesorul Maximilian Pal un an în care Facultatea de Teologie Pastorală din cadrul Institutului Teologic Franciscan Romano-Catolic din Roman (Neamț) vrea să-l aniverseze într-un mod deosebit, specific ambientului universitar, dedicându-i acest volum omagial cu ocazia împlinirii a 25 de ani de cercetare științifică și predare a cursurilor de drept canonic.

Nu doresc să fac aici un discurs academic despre bogata activitatea pe care părintele profesor a desfășurat-o în acești ani la catedră, ci, mai degrabă, aș dori să scot în evidență spiritul colegial și de comuniune care s-a închegat între noi, încă din anii de Seminar.

L-am întâlnit pentru prima dată în vara anului 1979, la examenul de admitere la Seminarul Romano-Catolic din Iași și, din toamnă, am devenit colegi de clasă. Timp de nouă ani de zile aveam să împărtășim, împreună cu ceilalți colegi, toate activitățile inerente vieții de Seminar: formarea umană, spirituală și intelectuală, mai întâi la nivelul cursurilor liceale în Seminarul Mic și apoi, după nouă luni de serviciu militar, la nivelul studiilor superioare în cadrul Institutului Romano-Catolic de grad universitar din Iași. Aș putea spune că în acești ani de formare am crescut și ne-am maturizat împreună, înaintând, alături de ceilalți seminariști, spre țelul pe care ni l-a pus în față Cristos și pentru care am fost chemați: sfânta Preoție. Și chiar dacă drumul nu a fost mereu ușor și unii dintre noi au avut de suferit din diferite motive, astăzi privesc cu bucurie la această perioadă importantă din viața noastră și îi aduc mulțumire Domnului pentru că ne-a păstrat în harul său până la capăt.

Anii au trecut, iar la timpul potrivit fiecare dintre noi s-a prezentat în fața altarului pentru a primi din mâna episcopului darul neprețuit al sfintei Preoții. Colegul nostru, părintele profesor Maximilian, a ales în inima lui să devină franciscan, atunci când zorii libertății religioase abia se întrezăreau în țară. Acest pas curajos al lui a fost providențial și a contribuit nu numai la

reîntoarcerea în legalitate a Ordinului Fraților Minori Conventuali în România, ci și la amortizarea impactului acestei reîntoarceri cu realitatea diecezană. Dumnezeu știe să scrie drept pe rânduri strâmbe!

În toamna anului 1994 l-am reîntâlnit la Roma. Părintele studia, pe atunci, dreptul canonic și civil la Universitatea Pontificală din Lateran, iar subsemnatul, cu un an în urmă, fusesem numit de sfântul Papă Ioan Paul al II-lea Administrator Apostolic al noii Administraturi Apostolice din Republica Moldova. Așa cum îl cunoșteam din Seminar, mereu afabil și colegial, am vizitat împreună câteva locuri semnificative din Roma și, cu această ocazie, mi-a dăruit un volum foarte util pentru misiunea pe care Sfântul Părinte mi-o încredințase: *Prontuario di Diritto Canonico e Concordatario*, scris de Luigi Chiappetta, pe care îl păstrez cu dragă amintire și care mi-a fost și îmi este de folos și acum, ca episcop de Chișinău.

Sunt convins că anii de specializare la Roma au fost o încoronare a studiilor pe care părintele Maximilian le-a absolvit în țară; aici a avut posibilitatea să audieze o pleiadă întreagă de profesori specializați în dreptul canonic, romano-bizantin și civil, de care își amintea mereu cu plăcere de fiecare dată când ne întâlneam și pe care mi-i enumera, voind să sublinieze valoarea studiilor pe care le-a urmat. La catedra de drept roman i-a avut pe renumiții profesori: Gian Luigi Falchi, Francesco Amarelli și Onorato Bucci; la catedra de drept canonic: Andrea Boni, D. J. Andrès Gutierrez, José F. Castaño și M. J. Arroba Conde; la catedra de drept civil: senatorul Mario Segni, Mons. Franco Biffi, Adriana Campitelli, Sebastiano Paciolla și Vincenzo Buonomo, actualul Rector Magnific al Universității din Lateran. Pe această cale le exprim și eu astăzi întreaga mea recunoștință.

Cu bagajul de cunoștințe acumulat, părintele Maximilian și-a finalizat studiile cu teza de doctorat în ambele drepturi (*utroque iure*): *„Error juris" ed „error facti" nel momento giuridico negoziale fra fonti normative romano classiche e fonti bizantine,* sub coordonarea prof. univ. dr. Onorato Bucci, corelatori fiind: prof. univ. dr. Gian Luigi Falchi și Julio García Martín.

În urma competenței câștigate, părintele Maximilian a fost chemat să predea Dreptul canonic la Facultatea de Teologie Pastorală din cadrul Institutului Teologic Romano-Catolic Franciscan din Roman, dedicându-se cu zel muncii încredințate: și-a echivalat studiile făcute la Roma pe lângă Ministerul Educației și Cercetării din București, a publicat suporturi de curs

pentru studenți, a dat un nou impuls activității științifice prin înființarea unui Centru de cercetare – Academia Istorico-Juridico-Teologică „Petru Tocănel” –, a organizat simpozioane la nivel național și internațional în cadrul Academiei și le-a publicat actele.

Activitatea didactică este îmbogățită de activitatea pastorală pe care părintele a desfășurat-o ca paroh de Luizi Călugăra, jud. Bacău și, după expirarea mandatului, în timpul vacanțelor estive, în diferite parohii din Italia, Germania și Elveția.

În anul 2004, Preasfințitul Petru Gherghel l-a numit judecător la Tribunalul Diecezan din Iași, iar în anul 2007 a fost chemat de Înalt preasfințitul Dr. Ioan Robu, Arhiepiscop și Mitropolit de București, să conducă, în calitate de rector, Institutul Teologic Romano-Catolic „Sfânta Tereza” din București, ambele numiri fiind o recunoaștere a înaltei sale staturi intelectuale și spirituale.

Pe lângă funcțiile de conducere pe care le-a ocupat atât în cadrul acestor două Institute Teologice, cât și în cadrul Bisericii locale, părintele Maximilian s-a preocupat de tratarea unor probleme canonice de actualitate. În acest sens, semnificative sunt studiile și articolele pe care le-a publicat în acești ani în diferite reviste de specialitate din țară și de peste hotare, studii și articole la care fac referință diferiți teologi și specialiști în drept canonic în publicațiile lor.

Acum, la împlinirea a 25 de ani de predare și cercetare academică la catedra de Drept canonic, țin să-i mulțumesc personal și pentru activitatea depusă atâta timp în cadrul Tribunalului nostru diecezan din Chișinău în calitate de Apărător al Legământului Sacru.

La mulți ani, părinte Maximilian, plini de binecuvântare și de roade, toate spre mai marea slavă a Preasfintei Treimi!

† Anton COȘA
Episcop de Chișinău

Prețuire și recunoștință
la cei 25 de ani de activitate academică și de cercetare a pr. prof. univ. dr. Maximilian Pal, OFMConv.

Îmi face o deosebită plăcere să exprim cele mai prețioase gânduri și aprecieri, în numele colegilor mei de la Facultatea de Teologie din cadrul I.T.R.C.F. din Roman, față de activitatea prodigioasă desfășurată de Pr. Prof. univ. dr. Maximilian Pal, în cei 25 de ani de slujire academică, făcând din binomul vocație-misiune un crez personal, reliefat zi de zi în tot acest arc de timp, dedicat și trăit cu intensitate maximă și de dăruire responsabilă. Cuvântul care acoperă arhitectura personalității și a cercetării omului, preotului și profesorului Maximilian Pal este cel de „recunoștință" pentru întreaga arie de implicare fructuoasă, cu scopul zidirii spirituale și intelectuale a generațiilor de studenți, dornici de a se lăsa plăsmuiți, urmând modele autentice de viață și de lideri cu carismă educativă și culturală românească, cu deschideri europene și universale. În acest scop stau mărturie numeroasele inițiative academice corespunzătoare exigențelor societății moderne, tot mai pretențioasă și competitivă, diferitele responsabilități asumate cu conștiinciozitate și spirit critic, în decursul evoluției profesionale sale ascendente, punând la baza oricărei etape principiul calității și al dăruirii evanghelice, având-l ca maestru spiritual și intelectual pe ilustrul părinte profesor și frate franciscan Petru Tocănel, teolog remarcabil al Bisericii Catolice, al Ordinului Fraților Minori Conventuali și al Provinciei noastre „Sfântul Iosif, soțul Preacuratei Fecioare Maria" din România.

Pr. prof. univ. dr. Maximilian Pal și-a asumat multe responsabilități importante atât în cadrul Facultății noastre de teologie, cât și în cadrul altor Instituții de teologie și filosofie prestigioase din țară și din străinătate, precum cea de rector la Institutul Teologic Romano-Catolic „Sfânta Tereza" din București; Decan al Facultății de Teologie Pastorală din cadrul

Institutului Teologic Romano-Catolic Franciscan din Roman; Membru în Senatul Institutului; Membru în Consiliul Facultății; Șef de catedră la Facultatea de Teologie; Secretar al Departamentului de Teologie; Referent științific la mai multe reviste; Secretar al Academiei Historico-Juridico-Teologica „Petrus Tocănel"; Judecător la Tribunalul bisericesc Romano-Catolic din Iași; Director al Colecției *Studia et Documenta,* Academia Historico-Juridico-Teologica „Petrus Tocănel"; Apărător al Legământului Sacru, la Tribunalul bisericesc din Chișinău, Republica Moldova. A făcut parte și este în continuare membru al mai multor asociații și societăți culturale din țară și din străinătate, precum cel de Membru al Comitetului Național Italian, *Per lo Studio del principio di sussidiarietà, fraternità, solidarietà ed ugualianza da Leone XIII alla Costituzione Europea*, cu sediul la Cassino (Italia); Membru al Consociației Internaționale pentru Promovarea Studiului Dreptului Canonic cu sediul la Roma (Italia); Membru al Societății Dreptului Bisericilor Orientale cu sediul la Viena (Austria); Membru în Comitetul științific al revistelor *Studii franciscane*, *Caietele Institutului Teologic Romano-Catolic din București* și *Dialog Teologic*; Membru fondator al Academiei Historico-Juridico-Teologica „Petrus Tocănel".

Părintele profesor este autor și coautor al mai multor cărți cu tiraj ridicat, traducător și coordonator de volume, Editor al Colecției *Studia et Documenta*, a scris cu spirit de cercetător numeroase studii și articole, a organizat și a participat la numeroase Simpozioane naționale și internaționale, la Proiecte de cercetare / dezvoltare / Granturi.

Doresc să mă alătur acestui moment aniversar, cu cele mai alese sentimente de prietenie, de admirație și recunoștință, tuturor colaboratorilor și colegilor Pr. Prof. univ. dr. Maximilian Pal, care îi elogiază pe bună dreptate activitatea și meritele extraordinare obținute, și pentru efortul și angajarea sa activă, de înalt profesionalism, desfășurat cu coerență în cadrul Institutului nostru Teologic franciscan, *Ad maiorem Dei gloriam*.

Cu deosebită prețuire,

Pr. lect. univ. dr. Bernadin DUMA, OFMConv.
Decan al Facultății de Teologie Romano-Catolică Pastorală,
Institutul Teologic Franciscan din Roman

Un gând de prețuire
părintelui prof. univ. dr. Maximilian Pal, OFMConv.

Nu este un lucru mai frumos pe lume, decât să știi că ai un prieten de încredere. Probabil că de la un prieten aștepți ceva mai mult, să vorbim mai mult cu el, să ne sfătuim în momentele importante din viață, să ne fie alături atunci când ne este greu, însă prietenia, consider, că este un dar pe care Dumnezeu ni-l face în mod gratuit.

Părintele Maximilian Pal îmi este prieten de încredere. De dumnealui mă leagă multe momente frumoase și importante pentru viața mea, drept pentru care îi mulțumesc lui Dumnezeu pentru acest dar minunat. Părintele Maximilian este deosebit pentru că provine dintr-o familie creștină și sănătoasă.

Pentru cei care nu-l cunoașteți, părintele s-a născut la 4 august 1962 la Nisiporești, jud. Neamț, fiind primul, din cei nouă copii, al părinților Ioan și Tereza Pal. După absolvirea Școlii Generale de 8 clase din satul natal, în anul 1977 urmează cursurile claselor a IX-a și a X-a la Liceul de Matematică-Fizică „Roman Vodă" din municipiul Roman și cele ale Școlii de Cantori (XI-XIII) din cadrul Seminarului Catolic din Iași. Terminând stagiului militar de 9 luni, urmează cursurile de filosofie și teologie la Institutul Teologic Romano-Catolic de grad universitar din Iași, studii pe care le va finaliza în cadrul Institutului Teologic Franciscan din Roman. Este sfințit preot la 24 iunie 1990, la Nisiporești, de către Preasfințitul Petru Gherghel, Episcop de Iași.

1. Studii de specializare

În anul 1991 este trimis de către superiorii săi să urmeze cursurile de specializare la Universitatea Pontificală din Lateran, înscriindu-se la Institutul „Utriusque Iuris" unde obține diploma de master în drept canonic și civil cu disertația: *Natura ed effetti giuridici dell'errore e dell'ignoranza nel diritto bizantino e nella legislazione vigente della Chiesa*. Tot la Roma urmează

cursurile de Drept canonic în cadrul Congregației Curiei Romane pentru Institutele de Viață Consacrată și a Societăților de Viață Apostolică, a Congregației pentru Cultul Divin și Disciplina Sacramentelor. În cadrul Universității din Lateran, în data de 2 decembrie 2002 va obține Diploma de doctor în Drept canonic și civil (utroque jure) prin apărarea tezei cu titlul: *„Error juris” ed „error facti” nel momento giuridico negoziale fra fonti normative romano-clasiche e fonti bizantine*.

2. Activitatea pastorală

- 1 iulie 1990 – 1 octombrie 1990, vicar la Hălăucești;
- 1 octombrie 1990 – 1 octombrie 1991, vicar la Luizi-Călugăra;
- 1 octombrie 1995 – 1 septembrie 1996, vicar la Hălăucești;
- 1 septembrie 1996 – 1 martie 1999, paroh la Luizi-Călugăra;
- 1 octombrie 1999 – 15 februarie 2003, vicar la Parohia „Maria SS. Immacolata” din Colleferro, Dieceza Velletri-Segni, Italia;
- 2003 până în prezent, Defensor vinculi pe lângă Tribunalul Bisericesc din Chișinău, Republica Moldova;
- 1 martie 2005 până în prezent, judecător la Tribunalul Bisericesc Diecezan din Iași.

3. Activitatea didactică și de cercetare

- 2012-2016, Decanul Facultății de Teologie Pastorală din cadrul Institutului Franciscan din Roman;
- 2008-2012, Rector al Institutului Teologic „Sfânta Tereza” din București;
- membru fondator al Academiei „Petru Tocănel”;
- Director al Colecției „Studia et Documenta” din cadrul Academiei „Petru Tocănel”;
- membru al Comitetului Național Italian, Per lo Studio del principio di sussidiarietà, fraternità, solidarietà ed ugualianza da Leone XIII alla Costituzione Europea cu sediul la Cassino (Italia);
- membru al Consociatio Internationalis Studio Iuris Canonici Promovendo cu sediul la Roma (Italia);
- membru al Society for the Law of the Eastern Churches cu sediul la Viena (Austria).

Profesor universitar la Institutul Teologic Franciscan din Roman a publicat cărți, manuale pentru studenți, articole și studii în domeniul Dreptului canonic și a participat la numeroase simpozioane naționale și internaționale.

* * *

Germenii vocației la preoție se înfiripă în sânul familiei și prinde contur în anii adolescenței. Alături de familie, un factor esențial în maturizarea propriei vocații îl constituie păstorii comunității parohiale care prin exemplul lor edifică poporul lui Dumnezeu și dau mărturie. Și, deoarece fiecare tânăr în viață se confruntă cu modele credibile, care își trăiesc propria vocație preoțească, consider că fiecare am întâlnit preoți bogați din punct de vedere spiritual și uman, care știu să comunice, să fie atenți la nevoile oamenilor și mulțumiți că a-l urma pe Cristos este cea mai mare bucurie. În acest sens, pot da mărturie că aceste persoane au existat în anii de Seminar și mai există și astăzi în viața noastră preoțească. Misiunea noastră este aceea de a trăi o viață evanghelică în caritate și simplitate pentru ca „totdeauna ascultători și supuși la picioarele Sfintei Maici Biserici, tari în credința catolică, să păstrăm sărăcia, umilința și sfânta Evanghelie a Domnului nostru Isus Cristos, după cum cu tărie am făgăduit” (Regula sf. Francisc de Assisi, cap. XII), în ziua hirotonirii noastre.

Părinte Maximilian, la acest ceas aniversar vă doresc ca Bunul Dumnezeu să vă țină în sănătate trupească și sufletească și așa cum v-ați dăruit viața lui Dumnezeu și semenilor, să continuați pe mai departe să rămâneți același om vesel, dăruit și vertical. Știu că experiențele multiple sunt maestra vieții noastre, însă mi-am dat seama că, dincolo de orice, ați rămas un om credincios și mereu gata de partea binelui și dreptății.

Îl rog pe părintele Maximilian să rămână un exemplu smerit și plin de dragoste pentru poporul lui Dumnezeu, așa cum a făcut-o și până acum. Știu bine că părintele este iubit și îndrăgit de multă lume, însă urarea mea este aceea de a merge mai departe cu mult curaj și demnitate pe drumul credinței, bunătății și iubirii de oameni în numele lui Dumnezeu.

Încă o dată vă doresc, *La mulți ani!* și să aveți parte numai de bine.

Pr. Eugen RĂCHITEANU

Studia in honorem magistri Maximilian Pal

În timpul studiilor pe care le-am urmat la Roma, auzisem de la profesorii mei de existența Bibliotecii „Pr. Prof. Dr. Petru Tocănel”, ce cuprindea aproximativ 40 000 de volume care au aparținut celebrului avocat de Rota Romana, donate de acesta Institutului Franciscan din Roman. Curiozitatea m-a dus până la Roman, unde am cunoscut-o pe dna bibliotecar Adriana Popescu, ce a avut disponibilitatea de a-mi oferi ajutorul în privința accesului și studiului în bibliotecă, dar, mai ales, mi-a făcut cunoștință cu profesorul de Drept canonic, Maximilian Pal. S-a dovedit a fi începutul unei sincere amiciții – m-au impresionat personalitatea sa, lejeritatea, precizia, erudiția cu care expunea orice chestiune, dar mai ales tonul didact cu care părintele Pal îmi repeta că o lucrare de drept se întocmește întotdeauna pornind de la izvoare. Am descoperit izvoarele *Fontes Iuris Canonici*, am purtat discuții pe teme teologice, de Drept canonic comparat, în timpul pauzelor, printre florile din generoasa curte a Institutului.

Născut în Nisiporești, județul Neamț, în data de 4 august 1962, profesorul Maximilian Pal a urmat studiile primare și gimnaziale pe plan local, urmând studiile liceale în cadrul Liceului de Matematică-Fizică „Roman Vodă” din municipiul Roman (NT) și continuând cu Școala de Cantori și Institutul Teologic Romano-Catolic din Iași, între anii 1979-1988. Pentru a-și desăvârși formația intelectuală, începând cu 1 octombrie 1991, urmează studiile de master în ambele drepturi (Utriusque juris), la Universitatea Pontificală Lateran din Roma, iar între anii 1999-2002 a urmat Studii doctorale (Utriusque juris) la aceeași prestigioasă universitate, finalizate prin susținerea tezei intitulată *„Error juris” ed „Error facti” nel momento giuridico negoziale fra fonti normative romano classiche e fonti bizantine.*

A parcurs etapele unei cariere strălucite, reușind să împletească magistral cele două chemări, cea sacerdotală și pe cea academică, onorând la

modul superlativ preoția și profesoratul. Astfel, pe de o parte, după finalizarea studiilor, Profesorul Maximilian Pal și-a dedicat viața slujirii Bisericii, fiind hirotonit de către episcopul Petru Gherghel la 24 iunie 1990 la Nisiporești, desfășurându-și activitatea pastorală ca Vicar parohial, la Hălăucești, jud. Iași (1995-1996), apoi la Luizi Călugăra, jud. Bacău (1990-1991), iar din septembrie 1996 până în luna martie 1999, ca paroh, la Parohia Romano-Catolică, Luizi Călugăra, jud. Bacău.

Pe de altă parte, fără a neglija activitatea intelectuală, începând din anul 1990 până în prezent și-a desfășurat activitatea didactică și științifică în spațiul universitar, la Institutul Teologic Romano-Catolic Franciscan din Roman, de la gradul de preparator universitar (1994-1995), asistent universitar (1995-1999), la cel de lector (2000-2005), conferențiar (2005-2007) și, din anul 2007, profesor, prin Ordinul Ministrului Educației, Cercetării și Tineretului, Nr. 2531/31.10.2007.

De asemenea, implicarea Domniei Sale în bunul mers al vieții academice la nivelul administrației universitare este marcată prin asumarea funcțiilor de Șef catedră, Facultatea de Teologie Romano-Catolică, ITRCF din Roman (2004-2009), Membru în Consiliul Facultății de Teologie Pastorală al ITRCF din Roman (2004-2009; 2012-prezent), Membru în Senatul Institutului Teologic Romano-Catolic Franciscan din Roman (2004-2009; 2012-prezent), Decan al Facultății de Teologie Romano-Catolică Pastorală din cadrul Institutului Teologic Romano-Catolic Franciscan din Roman (2012-2017), Secretar al Departamentului de Teologie din cadrul Facultății de Teologie Pastorală al ITRCF din Roman (2017-prezent), Rector cu delegație, Institutul Teologic Romano-Catolic „Sfânta Tereza" din București (2007-2012).

Părintele profesor Maximilian Pal se remarcă printr-o excelentă activitate didactică și științifică, desfășurată de-a lungul a 30 de ani de activitate. În acest sens, exemplificăm cele 5 cărți de autor, 1 carte coautor, 6 cărți – traduceri și 2 Documente din „Fonti Franciscane", 4 volume coordonate și 17 volume editate în Colecția „Studia et Documenta" a Academiei „Petrus Tocanel", și nu în ultimul rând, 52 de studii și articole științifice. Frumusețea și importanța acestora constă în faptul că, pe de o parte, acestea ilustrează o paletă largă de direcții și preocupări și, pe de altă

parte, că toate aceste lucrări sunt citate în publicații de circuit național și internațional.

Din lucrările publicate reiese foarte clar culoarul său de cercetare și anume puntea de legătura dintre Dreptul roman și izvoarele bizantine, direcție ce răspunde armonios temei lucrării de doctorat. Mărturie sunt cele două volume: *Evoluția rescriptelor în Dreptul Roman și în Dreptul Bisericesc* Ed. Serafica, Roman, 2006, 112 pg., ISBN: 973-7820-56-8; 978-973-7820-56-3; și *Lecții de drept bizantin,* Ed. Serafica, Roman, 2003, 196 pg., ISBN: 973-86538-8-6.

Pasiunea pentru Dreptul canonic este reflectată în cele 3 cursuri de drept canonic publicate, și anume: *Curs de drept canonic*, vol. II: *Sacramentul căsătoriei. Doctrină și legislație canonică,* Ed. Serafica, Roman, 2007, 318 pg., ISBN: 978-973-7820-81-5; *Curs de drept canonic,* vol. I, Ed. Serafica, Roman, 2004, 593 pg., ISBN: 973-7820-06-1; *Curs de Drept Canonic Oriental*, Ed. Serafica, Roman, 2007, pp. 1-179, 267 pg., ISBN-10: 973-7820-61-4; ISBN-13: 978-973-7820-61-7 (în coautorat cu Pr. dr. Mihai Pătrașcu).

Seriozitatea și implicarea în activitatea didactică sunt de asemenea reflectate în multitudinea studiilor și articolelor publicate în revistele de specialitate și în volume specifice domeniului dreptului canonic, pe care dorim să le enumerăm pentru a marca cei 30 de ani de activitate și a rămâne posterității. Astfel, amintim: *Il "privilegium fori" nel Codice di Teodosio* în *Studia Theologia Catholica Latina,* 1/2020 (LXV), Ed. Cluj University Press, Cluj-Napoca, 2020, ISSN (print): 1582-2524; ISSN (online): 2065-944x; ISSN-L: 1582-2524; *Sacramentul Botezului și al Mirului după Codul de Drept Canonic Oriental. Unele aspecte canonice și liturgice,* în *Studii franciscane,* (XIX, anul XIX/2019) Ed. Serafica, Roman, 2019, ISSN 1583-4239; *Patrimoniul și administrarea bunurilor materiale în așezămintele monahale după Dreptul Canonic,* în *Patrimoniul cultural religios – legislație și jurisprudență*, (M. Balan – E. I. Roman edd.), Ed. Universității „Alexandru Ioan Cuza", Iași, 2019, pp.105-124, ISBN: 978-606-714-511-3; «Ut unum sint»: *la prima Lettera enciclica sull'ecumenismo nella storia della Chiesa,* în *Studii franciscane,* (XVIII, anul XVIII/2018) Ed. Serafica, Roman, 2018, pp. 131-157, 244 pg., ISSN 1583-4239; *Canonizarea sfinților în Biserica Catolică – premise și proceduri teologice și de drept bisericesc* (*Die Heiligsprechung in der Katholische Kirche – Die Voraussetzungen und das theologische und kirchenrechtliche Verfahren*) în *Sfinții și cultul sfinților în*

Răsărit și Apus – Heilige und Heiligenverehrung in Ost und West, Ed. Schiller Verlag, Bonn-Sibiu, 2018, pp. 215-229, (230-246), 324 pg. ISNB: 978-3-946954-28-6; *Il Mistero pasquale di Cristo sorgente inesauribile della vita cristiana e francescana,* în *Studii franciscane,* (XVII, anul XVII/2017) Ed. Serafica, Roman, 2017, pp. 107-124, 188 pg., ISSN 1583-4239; *Unele principii teologice și canonice cu privire la Bisericile Catolice Orientale în Decretul Conciliului al II din Vatican: Orientalium Ecclesiarum,* în *Vatra,* (5-6/2017), Târgu Mureș, 2017, pp. 132-134; *Contribuția Sfinților Părinți Capadocieni la înfângerea definitivă a arianismului și clarificarea doctrinei trinitare,* în *Cultură și filozofie franciscană,* (6, anul VI/2016), Ed. Serafica, Roman, 2016, pp. 78-94, 228 pg., ISBN 2247-9872: ISSN-L 2247-9872; *Misterul Întrupării și Răscumpărării în scrierile și gândirea sfântului Anselm de Canterbury,* în *Cultură și filozofie franciscană,* (5, anul V/2015), Ed. Serafica, Roman, 2015, pp. 78-94, 253 pg., ISBN 2247-9872: ISSN-L 2247-9872; *Orientalium Ecclesiarum: alcuni principi giuridici sulle Chiese Orietali Cattoliche,* în *Dialog Teologic,* «Conciliul al II din Vatican, „semn al timpul" pentru Biserică și pentru lume» II, (35, anul XVIII/2015), Ed. Sapientia, Iași, 2015, pp. 34-47, 140 pg., ISSN 1453-8075; *Consimțământul matrimonial în actualul Cod de Drept Canonic,* în *The Christian Family / Familia creștină,* (C. Rus – E. I. Roman, edd.), Ed. Universității Al. Ioan Cuza, Iași, 2013, pp. 202-237, 616 pg., ISBN: 978-973-703-850-0; *Regula franciscană: fundamentum vitae et legislationis. Unele precepte care obligă sub gravi,* în *Caietele Institutului Catolic,* nr. 2 (16) 2010, Ed. ARCB București, 2010, pp. 37-51, 262 pg. ISSN 1582-2745; *Preotul: păstor și ghid al comunității parohiale. Aspecte canonice și pastorale,* în *Caietele Institutului Catolic,* nr. 2 (14) / 2009, Ed. ARCB, București , 2009, pp. 207-220, 286 pg. ISSN 1582-2745; *Drepturile și libertățile fundamentale ale omului în magisteriul Papei Ioan Paul al II-lea. Vizita Sanctității Sale în România,* în *Caietele Institutului Catolic,* nr.1 (13)/ 2009, Ed. ARCB, București, 2009, pp. 63-86, 340 pg. ISSN 1582-2745; *Peroratio* în *Humanae vitae tra attualità e provocazione. Una risposta moderna ad un problema multisecolare.* Actele simpozionului internațional, București, 27-28 mai 2008, Editura Arhiepiscopiei, București, 2009; *Atitudinea Sfântului Apostol Paul față de Lege* în *Studii franciscane, nr*. VIII, Ed. Serafica, Roman, 2008, pp. 160-174, 217 pg., ISSN 1583-4239; *Enciclica Humanae vitae între actualitate și provocare. Un răspuns actual dat Bisericii și societății civile,* în *Studii franciscane,* nr. 8, Ed. Serafica, Roman, 2008, pp. 10-18, 217 pg., ISSN 1583-4239; *Simbolurile religioase în instituțiile publice ale României și legiferarea*

lor în unele state europene, în *Dionisyana,* published by the The Centre for Religious and Juridical-Canonical Study and Research of the Three Monotheistic Religions (Mosaic, Christian and Islamic), 1/2008, Ed. Ovidius University Press, Constanța, 2008; *Izvoarele dreptului bizantin și influența lor în Țările Române,* în *Teologia,* Anul X, nr. 4/2006, Ed. Universității „Aurel Vlaicu", Arad, 2006, pp. 152-181, 268 pg., ISSN 1453-4789; *Privilegiul de sărăcie* (traducere din limba italiană: Fonti Franciscani, *Privilegio di povertà,* Ed. Francescane, Padova 2004, pp. 1941-1958), în *Studii franciscane,* nr. 7, Ed. Serafica, Roman 2007, pp. 68-83, 228 pg., ISSN 1583-4239; *Regula Papei Urban al IV-lea (1263),* (traducere din limba italiană: Fonti Franciscani, *Regola di Urbano IV (1263),* Ed. Francescane, Padova 2004, pp. 1959-1982) în *Studii franciscane,* nr. 7, Ed. Serafica, Roman, 2007, pp. 84-111, 228 pg., ISSN 1583-4239; *Le Concordat entre le Saint Siège et la Roumanie. Un beau début des relations: Etat-l'Eglise,* în *Annuario Direcom,* [Revista Facultății de Teologie din Lugano], Simboli religiosi, tolleranza e diritti, (coordonatori: Libero Gerosa, Antonio Neri, Ludger Müller), Anul VI, Ed. Eupress FTL, Lugano, 2007, pp. 143-158, 202 pg. ISSN 1660-4032; *Mixed Marriages in the Canonical Legislation. A Brief Survey,* în *Iura Orientalia,* Rasegna on-line sui Diritti Orientali Antichi e Moderni, anul III, vol. III (2007), pp. 119-139, 208 pg., www. Iura Orientalia.net, Romae 2007, ISSN 1828-1788; *Înființarea canonică a Provinciei „Sf. Iosif" din România: aspecte istorico-juridice,* în *Buletin istoric,* [Episcopia Romano-Catolică de Iași, Departamentul de cercetare științifică], nr. 7 (2006), Ed. Presa Bună, Iași, 2006, pp. 153-163, 274 pg, ISSN 1582-103X; *La formulazione dell'errore e la responsabilità contrattuale nella codificazione imperiale cristiana da Costantino fino a Giustiniano,* în *Mozaic teologic* IV, [Colecția Intelectus Fidei], Ed. Galaxia Gutenberg, Napoca Star, Cluj-Napoca, 2006, pp. 132-174, 200 pg., ISBN: 978-973-7688-48-4; *Salus animarum și indisolubilitatea absolută a căsătoriei în lumina jurisprudenței canonice,* în *Studii franciscane,* Anul V, nr. 6 (2006), Ed. Serafica, Roman, 2006, pp. 253-278, ISSN 1583-4239; *Conceptul juridic de Alianță în tradiția ebraico-creștină,* în *Studii franciscane,* Anul V, nr. 6 (2006), Ed. Serafica, Roman, 2006, pp. 25-47, ISSN 1583-4239; *Sărbătoarea Corpus Domini: origini și evoluții istorico-juridice,* în *Mozaic teologic III,* [Colecția Intelectus Fidei], Ed. Galaxia Gutenberg, Cluj-Napoca, 2006, pp. 113-132, 151 pg. ISBN-10: 973-647-449-6; ISBN-13: 978-973-647-449-1; *Principii juridice în organizarea Bisericii Ortodoxe Române la începutul*

secolului XX, în *Omagiu Profesorului Nicolae V. Dură la 60 de ani,* Editura Arhiepiscopiei Tomisului, Constanța, 2006, pp. 1304-1312, 1530 pg. ISBN: 973-87251-8-6; *Sede Apostolica vacante. Legislație actuală,* în *Un buchet de laude pentru papa Ioan Paul al II-lea,* Ed. Serafica, Roman, 2006, pp. 167-181, 182 pg. ISBN: 973-7820-35-5; *Căsătoriile mixte în legislația Bisericii Catolice: aspecte istorico-juridice* în *Studia Theologica, Anul* IV, nr. 4/2006, (revistă electronică a Departamentului Cluj al Facultății de Teologie Greco-Catolică din cadrul universității Babeș-Bolyai), pp. 465-483, ISSN: 1583-5367; *Alcune riflessioni su "φάκτου άγνοια καί νόμου" nei Basilici* în *Teologia,* Anul X, nr. 3/2006, Ed. Universității „Aurel Vlaicu", Arad, 2006, pp. 153-173, ISSN 1453-4789; *Rolul Bisericii în menținerea unității și identității Europei,* în *Rolul Bisericii și al societății civile într-o Europă unită. Actele simpozionului internațional* (*Roman, 20-21 mai 2005*), Ed. Serafica, Roman, 2006, pp. 255-270, 316 pg., ISBN 973-7820-58-4; 978-973-7820-57-0; *„Episcopalis audientia" nelle fonti del diritto romano cristiano da Costantino a Teodosio II,* în *Folia Canonica,* Review of Eastern and Western Canon Law, nr. 8, Ed. Uj Ember – Marton Aron Publishing House, Budapesta, 2005, pp.207-220, 297 pg., ISSN 1419-0060; *Tutela libertății religioase promovată de Ioan Paul al II-lea până la instaurarea regimurilor democratice în Europa Răsăriteană,* în *Cultura Creștină,* Serie Nouă, Anul VIII, Nr. 3-4, Blaj, 2005, pp. 140-155, 259 pg., ISSN 1224-2985; *Importanța izvoarelor juridice în Biserica Ortodoxă Română,* în *Teologia,* Anul IX, nr. 3/2005, Ed. Universității "Aurel Vlaicu", Arad, 2005, pp. 10-31, 262 pg., ISSN 1453-4789; *Preotul cărturar Petru Tocănel, OFMConv. Profil bio-bibliografic*, în *Pro Memoria, Revista de istorie ecleziastică,* nr. 3/2004, Ed. Arhiepiscopiei Romano-Catolice, București, 2004, pp. 176-189, ISSN 1583-1213; *"Error iuris ed error facti" nella legislazione vigente della Chiesa. Un approccio giuridico alle attuali prospettive nelle cause matrimoniali* în *Lumen Fidei*, anul II, nr. 1/2004, Ed. Serafica, Roman, 2004, pp. 204-225, ISSN 1583-5685; *Canoane privitoare la comuniunea dintre Pontiful Roman și Colegiul Episcopilor în noul Cod de Drept Canonic*, în: *Studii franciscane,* Anul III, nr. 1/2004, Ed. Serafica, Roman, 2004, pp. 26-48, ISSN 1583-4239; *Approccio giuridico sulla comunione collegiale e unicità del primato alla luce del Concilio Ecumenico Vaticano II*, în: *Studii franciscane,* Anul III, nr. 1/2004, Ed. Serafica, Roman 2004, pp. 92-107, ISSN 1583-4239; *Relațiile Institutelor de viață consacrată cu Autoritatea supremă a Bisericii și cu episcopii,* în *Viața consacrată între realitate și ideal* – Actele simpozionului național –, pr.

lect. univ. dr. Ianuș Maricel (coord.), Ed. Serafica, Roman, 2004, pp. 99-137; *Unitatea Bisericii în gândirea lui Petru Tocănel,* în *Pax et Unitas* (Dialog între creștini, dialog între religii) nr. 3, Ed. Serafica, Iulie-Decembrie 2004, Roman, 2004, pp. 5-10, ISSN 1584-1383; *Natura juridică a Declarațiilor comune semnate de Papa cu exponenții confesiunilor creștine,* în *Pax et Unitas* (Dialog între creștini, dialog între religii) nr. 3, Ed. Serafica, Roman, 2004, pp. 19-31, 231 pg., ISSN 1584-1383; *Căsătoria în Dreptul Canonic,* în *Familie, devii ceea ce ești: Comunitate de viață și de iubire* – [Curs pentru formatorii Centrului de ajutor pentru viață, aprilie-mai 2004], Traian-Săbăoani, iunie 2004, pp. 95-107; *Drepturile familiei și protecția copilului în legislația românească,* în *Familie, devii ceea ce ești: Comunitate de viață și de iubire* – [Curs pentru formatorii Centrului de ajutor pentru viață, aprilie-mai 2004], Traian-Săbăoani, 2004, pp. 108-118; *Folosirea timpului – secretul activității științifice la Petru Tocănel,* în *Amor veritatis cum plenitudine legis. Atti del Convegno Internazionale in memoriam Petri Tocănel,* Ed. Serafica, Roman, 2003, pp. 107-109; *Divorțul în Dreptul Canonic* în *Mesagerul Sfântului Anton,* nr. 58, anul X, Mai-Iunie 2003, Padova, 2003, pp. 6-7; *Euharistia în doctrina canonistică de ieri și de astăzi,* în *Studii franciscane*, nr. 3/2003, Ed. Serafica, Roman, 2003, pp. 102-127, ISSN 1583-4239; *La communion des malades. Note pratique de discipline sacramentaire canonique*, în *Studii franciscane*, nr. 3/2003, Ed. Serafica, Roman, 2003, pp. 155-173, ISSN 1583-4239; *De communione parvulorum et de initio usus rationis*, în *Studii franciscane* nr. 3 (2003), transcriere din *Monografia juridica Petri Tocănel, prima serie, XVII,* Ed. Serafica, Roman, 2003, pp. 197-216, ISSN 1583-4239; *Plenitudo legis, amor veritatis,* comunicări asupra Simpozionului „In memoriam prof. Dr. Petru Tocănel" în *Mesagerul Sfântului Anton*, nr. 55: Noiembrie-Decembrie 2002, Padova, 2002, p. 27; *Pienezza della legge, rispetto della persona,* în *Osservatore Romano,* Anno CXLII, N°. 276 (43.212), Sâmbătă, 30 Noiembrie 2002, Città del Vaticano, 2002, p. 6.

Activitatea de cercetare individuală este dublată de organizarea de simpozioane și coordonarea volumelor rezultate, dintre care amintim: *Humanae vitae tra attualità e provocazione: una risposta moderna ad un problema multisecolare.* Atti del Simposio internazionale: Bucarest 27-28 maggio 2008 (*Humanae vitae între actualitate și provocare. Un răspuns modern la o problemă multiseculară.* Actele simpozionului internațional, București 27-28 mai 2008), Editura Arhiepiscopiei Romano-Catolice, București 2009, 438 pg., ISBN: 978-

973-1891-09-5; ISBN: 973-1891-09-9; *Rolul Bisericii și al societății civile într-o Europă unită.* (Actele Simpozionului internațional, Roman, 20-21 mai 2005), Ed. Serafica, Roman, 2006, 316 pg., ISBN-10: 973-7820-58-4; ISBN-13: 978-973-7820-57-0; *Amor veritatis cum plenitudine legis. Atti del Convegno Internazionale in memoriam Petri Tocănel,* (Roman 1-4 ottobre 2002), [Colecția *Studia et Documenta* – Academia Historico-Iuridico-Theologica Petrus Tocănel –, nr. 4], Ed. Serafica, Roman, 2003, 263 pg., ISBN: 973-86538-7-8; *Plenitudo legis, amor veritatis,* (coord.) [Colecția *Studia et Documenta* – Academia Historico-Iuridico-Theologica Petrus Tocănel –, nr. 1], Ed. Sapientia, Iași, 2002, 318 pg., ISBN: 973-8474-04-3; ISBN: 978-973-8474-04-8.

De asemenea, amintim strădania traducerii unor volume importante pentru Ordinul Fraților Minori Conventuali, cum ar fi *Anton Durcovici, Vescovo e martire in Romania* – traducere din limba germană în limba italiană după Dr. F. Müller, *Dr. Anton Durcowitsch ein Märtyrer unserer Zeit,* Ed. Sapientia, Iași, 2011, 135 pg., ISBN: 978-606-578-029-3; *Institutele de viață consacrată* (cann. 573-730), traducere din limba italiană după cartea lui José F. Castaño, O.P., *Gli Istituti di Vita Consacrata,* ed. a II-a îngrijită, Ed. Serafica, Roman, 2008, 305 pg., ISBN: 978-973-7820-96-9; *Privilegiul de sărăcie,* (traducere din limba italiană: Fonti Franciscani, *Privilegio di povertà*, Ed. Francescane, Padova 2004, pp. 1941-1958), în *Studii franciscane,* nr. 7, Ed. Serafica, Roman 2007, pp. 68-83, 228 pg., ISSN: 1583-4239; *Regula Papei Urban al IV-lea (1263),* (traducere din limba italiană: Fonti Franciscani, *Regola di Urbano IV (1263),* Ed. Francescane, Padova 2004, pp. 1959-1982) în *Studii franciscane,* nr. 7, Ed. Serafica, Roman 2007, pp. 84-111, 228 pg., ISSN: 1583-4239; *Institutele de viață consacrată* (cann. 573-730), (traducere din limba italiană după cartea lui José F. Castaño, O.P., *Gli Istituti di Vita Consacrata,* Ed. Millenium Romae 1995), Ed. Serafica, Roman, 2005, 305 pg., ISBN: 973-7820-25-8, dar și o traducere care vizează organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române a lucrării pr. prof. dr. Petru Tocănel, avocat pentru Tribunalul Apostolic al Sfântului Scaun, *Sacra Romana Rota*, și anume *Despre organizarea Bisericii Ortodoxe Române* – traducere din limba latină a tezei de doctorat în ambele drepturi a lui Petru Tocănel, *De organizatione Ecclesiae Romenae Orthodoxae,* Romae 1943 –, [Colecția – *Studia et Documenta* – Academia Historico-Iuridico-Theologica „Petrus Tocănel" Instituti Theologici Fraciscani Roman, nr. 21], Ed. Serafica, Roman, 2011, 558 pg., ISBN: 978-606-8092-46-1.

Activitatea editorială a părintelui profesor Maximilian Pal este completată de editarea Colecției Studia et Documenta [Academia Historico-Iuridico-Theologica Petrus Tocanel], Instituti Theologici Franciscani, care cuprinde o paletă largă de teme, dintre care amintim: O. Bucci, *Utrumque Jus. Le ragioni del diritto nella storia della Chiesa,* Ed. Serafica, Roman 2002, pp. 181; M. Gal, *Misterul Sfintei Treimi în Magisteriul Pontifical de la Conciliul Vatican II până în zilele noastre,* Ed. Serafica, Roman 2003, pp. 210; Al. Bucci, *Diritto della Chiesa e diritto dello Stato nel divenire dell'atto processuale. Un approccio storico giuridico alle attuali prospettive,* Ed. Serafica 2003, pp. 308; D. Ceccarelli Morolli, *Breve introduzione al Diritto Ecclesiastico Pubblico-Concordatario,* Ed. Serafica, Roman 2004, pp. 116; Șt. Acatrinei, *Suferințele lui Cristos în scrierile Sfântului Francisc și ale Sfintei Clara,* Ed. Serafica, Roman 2004, pp. 409; A. Bucci, *Comparazione e rapporti tra Comunità europea e Mercosur,* Ed. Serafica, Roman 2005, pp. 310; O. Bucci, *Persona. Una introduzione storico-giuridica alla civiltà greco-romano-giudaico-cristiana,* Ed. Serafica, Roman 2006, pp. 240; B. Honings, *Una irenologia della Chiesa. Dalla solidarietà allo sviluppo integrale dell'uomo,* Ed. Serafica, Roman 2006, pp. 218; B. Honings, *Alle origini dei conflitti oggi. Lettura polemologica della storia,* Ed. Serafica, Roman 2006, pp. 128; I. Bucci, *Studio topografico del territorio compreso tra la Valle del Pescara e la Valle d'Orta,* Ed. Serafica, Roman 2006, pp. 203; B. Honings, *L'Humanae vitae. Contenuto, commenti, problematiche,* Ed. Serafica, Roman 2006, pp. 165; V. E. Dumitrescu, *Mărturia. Aspecte semantico-hermeneutice,* Ed. Serafica, Roman 2008, pp. 321; B. Honings, *L'Humanae vitae. Tentativo di sintesi tra il pluriseculare magistero della Chiesa e la teologia contemporanea,* Ed. Serafica, Roman 2008, pp. 250; M. A. Jamil, *Statuto personale della Gente del libro e autorità patriarcale nella città islamica. Studio storico-giuridico sul* berat *concesso al Patriarca dei Siro-Cattolici Pietro Jarwé,* Ed. Serafica, Roman 2009, pp. 324; I. Misariu, *Unicitatea și universalitatea mântuirii în Isus Cristos tratată în Dominus Jesus,* Ed. Serafica Roman 2009, pp. 272; S. M. Mîrț, *Importanza della presenza e della formazione del docente. Proposta della pedagogia comunicativa nel contesto culturale nell'insegnamento romeno,* Ed. Serafica, Roman 2009, pp. 167; B. Duma, *La responsabilità per la vita: una priorità della coscienza oggi,* Ed. Serafica, Roman 2010, pp. 127.

Prestigiul profesional este reflectat și în activitatea administrativă, atât în cadrul lucrării bisericești, cum ar fi calitatea de membru delegat al Provinciei Franciscane din România la Capitulul General al Ordinului Fraților Minori Conventuali din Assisi 19 ianuarie-17 februarie 2013; Președinte al Comisiei Electorale de numărare a voturilor pentru desemnarea delegaților la Capitulul provincial ordinar al Fraților Minori Conventuali din România 2016, 2020 și pentru alegerea Ministrului provincial prin Scrisoare (2020), cât și în spațiul academic, prin funcția de membru al Comitetului Național Italian, *Per lo Studio del principio di sussidiarietà, fraternità, solidarietà ed ugualianza da Leone XIII alla Costituzione Europea*, cu sediul la Cassino (Italia); Membru al Consociației Internaționale pentru Promovarea Studiului Dreptului Canonic cu sediul la Roma (Italia); Membru al Societății Dreptului Bisericilor Orientale cu sediul la Viena (Austria); Membru în Comitetul științific al revistelor Studii franciscane, Caietele Institutului Teologic Romano-Catolic din București și Dialog Teologic; Membru fondator al Academiei Historico-Juridico-Teologica „Petrus Tocănel".

Prezentarea bio-bibliografică a părintelui profesor Maximilian Pal nu este altceva decât neputința de a cuprinde în cuvinte puține personalitatea și profesionalismul domniei sale, iar contribuțiile sale fundamentale pentru dreptul canonic comparat, ca de altfel și multitudinea direcțiilor tematice propuse să devină *fontes iuris* pentru generațiile următoare de canoniști.

Vă mulțumesc pentru sprijinul profesional și pentru prietenie, Părinte Profesor!

Emilian Iustinian ROMAN
Facultatea de Teologie Ortodoxă din Iași

STUDII, ARTICOLE

L'attività scientifica
di P. Ivan Žužek s.j. in seno al Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi*

Francesco Card. COCCOPALMERIO

Abstract. An enlightened and open mind to the challenges of the Church, an expert of the highest level, the Slovenian canonist Ivan Žužek s.j. has made a substantial contribution to the revision of the *Codex Canonum Eccelsiarum Orientalium*. Beside the academic activity and the heritage left to so many generations of canonists who studied in Rome, Ivan Žužek's scientific activity did not contain only the publication of studies, books and specialized articles of high academic standing, but also manifested especially by casting votes on the delicate disciplinary issues requested by various Vatican dicasteries.
A careful researcher and interpreter of *sacri canones* (the sacred canons) and their impact on the current discipline of the Church, Ivan Žužek distinguished himself as a valid adviser for the Pontifical Council for Legislative Texts. This article highlights, on the one hand, the evolution of this canonist's thinking regarding the need to identify and interpret Eastern canonical sources as a basis for reviewing the CCEO, and, on the other hand, the exemplary and specific contribution he has made to this Dicastery.

Keywords: *Pontificia Commissio Codicis Iuris Canonici Orientalis Recognoscendo, consultation, authentic interpretations, Pontifical Council for Legislative Texts, sacri canones.*

* Testo presentato il 1° dicembre 2014, durante la giornata di studio sul tema *Ivan Žužek s.j. (1924-2004) ed il suo contributo alla scienza canonistica moderna*, al Pontificio Istituto Orientale, Facoltà di Diritto Canonico Orientale, in occasione del decimo anniversario della dipartita alla Casa del Padre di P. Ivan Žužek, a novant'anni dalla sua nascita.

Il Padre Ivan Žužek s.j.[1] – terminato il lavoro della *Pontificia Commissio Codicis Iuris Canonici Orientalis Recognoscendo* (di cui in questa sede sono stati analizzati i vari momenti costitutivi così intimamente legati alla ricerca scientifica del celebrato) e promulgato il 18 ottobre 1990 il «Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium» – veniva a far parte del Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi (allora chiamato ancora «Pontificio Consiglio per l'interpretazione dei Testi legislativi»), arricchendo con la sua esperienza e la sua conoscenza dei testi orientali questo Consiglio, che a partire dalla Lettera della Segreteria di Stato N. 278.287/G.N. del 27 febbraio 1991, poteva dire di poter interpretare i due Codici, definiti dal Supremo Legislatore come i due polmoni nella vita della Chiesa universale.

La finalità di tale Dicastero può essere indicata, in modo sintetico ma essenziale, nelle quattro seguenti funzioni: a) studia la normativa canonica della Chiesa universale Latina e Orientale, ne promuove la coerenza interna e l'armonia con le normative dei legislatori inferiori, rileva la eventuale necessità di apportare integrazioni o mutamenti e presenta le relative proposte alla deliberazione del Legislatore supremo; b) vigila sull'applicazione della normativa in vigore e nel caso di prassi contrarie le segnala all'autorità competente; c) cura l'interpretazione della normativa universale vigente e risponde ai quesiti presentati al Dicastero dai soggetti interessati; d) promuove la conoscenza e favorisce la prassi del diritto canonico mediante documentazioni, pubblicazioni, convegni e altre iniziative atte allo scopo. In una parola, si potrebbe affermare che il Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi ha la finalità di essere il garante della ortoprassi canonica[2].

---

1 Essenziali dati biografici (quinto di quindici figli, pervenuto alla vocazione religiosa a 21 anni quando fu accolto nella Compagnia di Gesù in Italia a Lonigo di Vicenza il 1° novembre 1945, ordinato presbitero di rito bizantino il 9 aprile 1955 a Roma) con l'elenco completo dei suoi studi sono contenuti in *Kanon XIX. Yearbook of the Society for the law of the Eastern Churches*, 2006.

2 Le competenze e le attività del Pontificio Consiglio sono indicate nella Costituzione Apostolica *Pastor bonus* artt. 154-158. Tuttavia, nel periodo di venticinque anni trascorso dalla *Pastor bonus,* il Pontificio Consiglio ha sviluppato una prassi molteplice e ciò ha portato, da un lato, a precisare le predette competenze e, dall'altro, a trovarne alcune nuove.
Il Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi svolge la propria attività in ambiti diversi:
1. Proposta legislativa al Santo Padre: la proposta legislativa rivolta al Papa in caso di "lacuna legis" oppure di obsolescenza della norma, relativamente al Codice latino e a quello delle Chiese orientali, nonché relativamente alle altre norme della Chiesa universale.
2. Attività di vigilanza e di garanzia della applicazione corretta della norma vigente (*Pastor bonus* artt. 156-158). Ciò comporta: a) esame dei testi normativi prodotti dai Dicasteri della

Curia per giudicarne la congruità con la normativa universale e la corretta forma giuridica (*Pastor bonus* art. 156 e cf. *Regolamento Generale della Curia Romana* art. 106; b) l'esame dei decreti generali delle Conferenze episcopali con lo stesso scopo di cui sopra (*Pastor bonus* art. 157); c) l'esame delle leggi particolari di vari legislatori inferiori nel caso di domande di congruenza; d) rilevazione e segnalazione alla Autorità competente di eventuali prassi non conformi alle norme vigenti.
3. Funzione interpretativa (*Pastor bonus* artt. 154-155). Il Pontificio Consiglio è competente, innanzitutto per formulare interpretazioni autentiche, confermate dall'autorità pontificia, delle leggi universali della Chiesa (cfr. art. 155), cioè delle leggi che riguardano la Chiesa Latina e delle leggi comuni alle Chiese Orientali Cattoliche. Quando, però, non si configuri un dubbio di diritto tale da richiedere un'interpretazione autentica, il Pontificio Consiglio può offrire opportuni ed autorevoli chiarimenti circa il significato della norma, seguendo i criteri dell'esegesi riportati nel. can. 17. Questi chiarimenti possono prendere anche la forma di Dichiarazioni o di Note esplicative.
4. Attività di promozione della conoscenza e della pratica del diritto canonico: I. Rapporti con i Vescovi: nello spirito di servizio proprio dei Dicasteri della Curia Romana, si svolgono colloqui con Vescovi che, in occasione della visita *ad Limina Apostolorum* o per altre circostanze, incontrano i responsabili del Pontificio Consiglio per uno scambio di idee sulla situazione della Chiesa nei rispettivi Paesi e sull'applicazione della legge nelle concrete situazioni ecclesiali. In tali incontri vengono esaminati congiuntamente i seguenti aspetti: a) legislazione particolare affidata dal Codice alle Conferenze episcopali; b) situazione generale della preparazione degli operatori del diritto canonico e possibili interventi a sostegno; c) opportunità della presenza di una associazione di canonisti; d) facilitazione dei contatti con il Pontificio Consiglio e eventuale assistenza alla Conferenza episcopale e ai Vescovi diocesani; e) collaborazione per corsi di aggiornamento rivolti anche all'Episcopato; f) rapporti con la legislazione dello Stato e eventuale costituzione di un'associazione di civilisti; II. Rapporti con Istituzioni scientifiche e cultori del diritto canonico: nell'attività promozionale della conoscenza e dell'applicazione della legge canonica, sono curati i rapporti con le Facoltà, gli Istituti e le Associazioni di diritto canonico, nonché con altri gruppi di operatori di tale disciplina. Si intrattengono rapporti con altri cultori delle scienze giuridiche; III. Attività scientifiche: tale attività si esplica in particolare mediante: a) la creazione di una "banca dati" riguardante le discipline canoniche. E più precisamente: i documenti della storia delle due Codificazioni, i documenti delle normative delle Chiese particolari (Conferenze episcopali e Chiese orientali "sui iuris"), i dati relativi alle decisioni del Dicastero e infine i riferimenti bibliografici concernenti la dottrina canonistica (monografie o articoli di riviste); b) l'edizione della Rivista *Communicationes,* la quale riporta ogni semestre dal 1969 tutte le decisioni normative emanate dalla Santa Sede e pubblica gli atti delle due Commissioni codificatrici. La Rivista risulta, negli ultimi anni, notevolmente incrementata; c) l'organizzazione di Convegni di studio. Ricordiamo quello del 2008 per il 25° anniversario della promulgazione del Codice di Diritto Canonico e quello del 2010 per il 20° anniversario della promulgazione del Codice dei Canoni delle Chiese Orientali.
5. Altre attività secondo il mandato speciale del Santo Padre. Il 25 gennaio 2005 il Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi ha emanato l'istruzione *Dignitas connubii* contenente le norme da osservarsi nei tribunali diocesani e interdiocesani nella trattazione delle cause di nullità del matrimonio. L'Istruzione, nelle edizioni in lingua ufficiale latina e nelle principali lingue moderne, è edita dalla Libreria Editrice Vaticana.
In conclusione, la competenza del Dicastero consiste nell'essere garante dell'ortoprassi canonica.

Per capire con quale animo il padre Ivan Žužek si pose al servizio di questo Dicastero e quindi con quale acribia diede il suo contributo alle funzioni innanzi specificate, mi pare si debbano leggere i suoi interventi dottrinali che si collocano posteriormente all'anno 1991, quindi successivamente alla pubblicazione del CCEO, in scritti e convegni e in particolare il suo pensiero circa le *authentic Interpretations,* espresso in una conferenza molto apprezzata che egli tenne il 16 ottobre 1995 a Montréal, in occasione del convegno congiunto delle due associazioni di diritto canonico del Canada ed degli Stati Uniti – *Canadian Canon Law Society* and *Canon Law Society of America*[3] .

1. Come è noto, Giovanni Paolo II, nell'udienza concessa ai membri della PCCICOR, si espresse con queste parole: "la sollecita promulgazione del Codice Orientale permetterà alla Chiesa di respirare con entrambi i polmoni nella *tranquillitas ordinis*".

L'immagine dei "due polmoni" divenne per il padre Žužek il motivo dominante dell'attività svolta al servizio del Consiglio, anzi la linea interpretativa per conoscere il diritto vigente nel corpo della Chiesa universale, non solo per la codificazione orientale, ma anche per quella latina. Se sì legge attentamente il saggio "Incidenza del CCEO nella storia moderna della Chiesa universale",[4] si può scoprire una preoccupazione vivissima di ritrovare le origini di questi due polmoni, il che significava per Žužek ristabilire un *Codex communis* per tutta la Chiesa Cattolica, dove con l'espressione *ristabilire* (aggiungeva agli inizi del saggio) si voleva indicare «un sostanziale ritorno alla situazione canonica del primo millennio, nel quale le Chiese d'Oriente prosperavano in modo per vari aspetti mirabile, in un "ordo iuridicus" basato sulla osservanza dei "sacri canones", che, per usare la parole di Giovanni Paolo II[5] costituivano "veluti Codicem pro omnibus Ecclesiis Orientalibus"»[6].

---

[3] I. ŽUŽEK, *Authentic interpretation*, in IDEM, *Understanding the Eastern Code*, (Kanonika nr. 8), Roma 1997, 367-428.

[4] Intervento al convegno dell'aprile del 1993 tenutosi in Vaticano in occasione dei 10 anni della promulgazione del CIC. Cfr. *Ius in vita et in missione Ecclesiae,* Città del Vaticano, 1994, 677-735.

[5] Const. Ap. *Sacri Canones*, 18 oct. 1990, AAS 82, 1990, 1034.

[6] Ibidem, 677.

Possiamo affermare che la ricerca di quei *sacri canones* divenne la cura assillante di Ivan Žužek che li ritrovò nelle decisioni del Concilio Calcedonese, dove individuò un Codice che comprendeva 314 *sacri canones* validi per tutte le Chiese Orientali[7] e su cui si basarono le successive raccolte, fino a raggiungere il numero di 786 canoni dopo Nicea II[8].

È questo complesso di 786 canoni che diventa anche un *Codex Canonum* di tutte le Chiese ortodosse, rispettato da 1300 anni fino ad ora (cfr. ibidem, p. 274) da queste ultime.

E questo rappresenta la seconda preoccupazione dell'indagine di Ivan Žužek, la concordia con le Chiese Ortodosse che «si può attuare solo sulla base della loro sostanziale fedeltà ai *sacri canones* che rimangono Codice fondamentale per tutte le Chiese ortodosse»[9].

2. Dopo il grande scisma del 1054, le raccolte dei canoni considerati sacri da tutti gli Orientali "furono messe in ombra" dalle Chiese fedeli a Roma e furono guardate con sospetto e ritenute patrimonio scismatico, deprezzate e sopraffatte da normative esterne al patrimonio orientale.

Ed è alla ricerca delle normative costituenti il patrimonio orientale che è indirizzata la preoccupazione di Žužek.

Di qui l'indagine da lui compiuta sulla storia delle fonti delle Chiese Orientali Cattoliche dal 1054 fino al Concilio di Trento (11 dicembre 1545 – dicembre 1563), le quali fonti erano poi ridotte al lumicino e limitate alla Chiesa maronita rappresentata dal patriarca e da alcuni eparchi, a piccoli

---

7 Cfr. pp. 269-270 nella ristampa del saggio in *Understanding in the Eastern Code*, Roma, 1997.

8 Cfr. Ibidem, 273. Il punto sul Concilio di Calcedonia è stato ora compiuto da R. M. PARRINELLO, *Concilio di Calcedonia* (451), in O. BUCCI – P. PIATTI (edd.), *Storia dei concili Ecumenici. Attori, Canoni, Eredità*, Roma, 2014, 113-133 con copiosa dottrina allegata. Per le Fonti cfr. G. ALBERIGO – G.L. DOSSETTI – J. P. JANNOU – C. LEONARDI – P. PRODI (edd.), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, 1996, 75-103. Di particolare testimonianza filologica del testo è E. SCHWARTZ (ed.), *Conciliorum universale chalcedonensis*, Berolini – Lipsia, 1932-1938. La versione italiana dei Canoni calcedonensi può leggersi in C. NOU, in *I Canoni dei Concili della Chiesa Antica*, a cura di A. DI BERARDINO, *I Concili Greci*, Roma 2006 [Studia Ephemeridis Augustinianum, 95], 63-90.

9 Ibidem: Questa concordia con le Chiese Ortodosse era nel padre Ivan Žužek sviluppata dal proficuo colloquio che aveva con V. PERI, di cui cfr. in particolare *Lo scambio fraterno fra le Chiese componenti storiche della comunione*, Città del Vaticano, 1993 e *Orientalis varietas. Roma e le Chiese d'Oriente. Storia e diritto canonico*, Roma 1994 (Kanonika, n. 4).

gruppi di Caldei, a scarsi gruppi di lingua greca rifugiatisi in Italia dopo il 1453 (anno della caduta di Costantinopoli) e agli Albanesi, che alla guida di Giorgio Castriota Skanderbeg si erano rifugiati lungo le coste adriatiche, estendendosi poi in Calabria nell'attuale provincia di Cosenza[10].

Il resto della cattolicità o era di rito latino o era passato in massa all'Islam.

3. Il Concilio di Trento fu, da una parte, un atto di reazione alla Riforma e di lucida distinzione da quest'ultima, ma rappresentò, dall'altra, un momento di riflessione e di autoconsapevolezza della Chiesa latina, che destò l'emulazione delle Chiese Orientali. Subito dopo il Concilio di Trento le Chiese Orientali si riunirono a Roma, ma in loro – almeno dalle fonti in nostro possesso – non c'era nessuna traccia di consapevolezza del patrimonio comune che esse avevano con le Chiese Ortodosse[11]. Anzi lentamente ma progressivamente, soprattutto dopo il Sinodo di Djamper[12] dei Malabaresi del 1599, le Chiese orientali andavano uniformando le proprie tradizioni alla disciplina canonica della Chiesa latina[13]. L'opera di latinizzazione fu così pressante che se ne accorse anche Paolo V, il quale invitò i Maroniti (che fino al Concilio avevano seguito il *Kitab al Huda* "Liber directionis") ad *maiorem moderationem*[14]. Ma ciò non distolse dall'opera di latinizzazione la Chiesa Maronita, se è vero che il *Sinodo del Monte Libano* del 1736 fu approvato da

---

[10] Analisi dettagliata è in V. PERI, *Chiesa romana e rito greco*, Brescia,1975; IDEM, *L'unione delle Chiese d'Oriente con Roma. Il moderno regime canonico occidentale nel suo sviluppo storico,* in *Aevum*, 58, 1984, 439-498. L'elencazione di tutte le comunità cristiane dell'oriente Cattolico è in R. METZ, *Preliminary Canons* (cc. 1-6), in *A Guide to the Eastern Code. A Commentary on the Code of Canons of the Eastern Churches*, ed. by G. NEDUNGATT, Rome, 2002, 67-80. A questo si aggiungano anche I. ŽUŽEK, *Un codice per una varietas ecclesiarum,* in *Understanding the Eastern Code*, 236-265 e R. ROBERSON, *The Eastern Catholic Churches: a brief survey, Rame* 1999.

[11] Sul Concilio di Trento cfr. ora l'ottima sintesi di S. PAGANO, *Concilio di Trento* (1545-1563), in O. BUCCI – P. PIATTI (edd.), *Storia dei concili Ecumenici. Attori, Canoni, Eredità*, Roma, 2014, 395-419. Si consideri che nel 1564, ad appena un anno dalla chiusura del Concilio di Trento, si ebbe il breve apostolico di Pio IV *Romanus Pontifex* dove si parla per la prima volta di *ridottione* dei Greci alla Chiesa Romana e si capisce di conseguenza quale impatto avesse questa decisione sui Cristiani d'Oriente.

[12] Le pagine di V. PERI sono in proposito illuminanti. Cfr. di questo Autore le riflessioni riportate precedentemente alle note 9-10.

[13] Cfr. I. ŽUŽEK, Incidenza dd CCEO, in IDEM, *Understanding the Eastern Code*, 276]

[14] A. COUSSA, *Epitome praelectionum de iure ecclesiastico orientali*, Grottaferrata, 1948, vol. I, 180.

Benedetto XIV, Sinodo certamente "ammirevole" a giudizio di Žužek, ma dove gli antichi canoni erano di fatto considerati solo fonti storiche al pari dei *concilia* della Chiesa latina, non certamente norme vissute[15]. Unica eccezione in questo panorama è la Chiesa romena,[16] dove fu emanato *l'Enchiridion juris Ecclesiae orientalis caholicae*, che recuperò la tradizione dei *Sacri Canones* ma che fu respinto da Roma, dalla «Sacra Congregatio de Propaganda Fide», alla quale allora spettava la disciplina delle Chiese Orientali[17].

4. Di qui Ivan Žužek sposta la sua analisi sulla Chiesa Latina, sulle ragioni che portarono alla disaffezione di quest'ultima verso le Chiese Orientali. Sappiamo infatti che Benedetto XIV con l'*Etsi Pastoralis* del 26 maggio 1742 e con l'*Allatae sunt* del 26 giugno 1755 affermò categoricamente la superiorità del rito latino su ogni altro rito "propter suam praestantiam". E ciò deriva dal fatto che la Chiesa di Roma l'ha fatto proprio e la Chiesa di Roma è "Mater et Magistra aliarum Ecclesiarum", per cui "haud licere a latino ritu ad graecum transire, nec illis, qui semel a ritu graeco, vel orientali, ad latinum transierunt, integrum esse ad pristinum graecum reverti"[18].

---

15 Non si dimentichi che l'interesse della Chiesa Latina verso l'Oriente correva di pari passo con l'attività colonialista delle Potenze europee (cattoliche e della Chiesa Riformata) che portò, agli occhi dei Cristiani, d'Oriente a far confusione (a torto o a ragione) fra missionologia latina e delle Chiese cristiane della Riforma con la colonizzazione europea. Cfr. A. CASTELLUCCI, Il *risveglio dell'attività missionaria e le prime origini della Sacra Congregazione di Propaganda Fide,* in *Le Conferenze del Laterano, marzo-aprile 1923,* Roma, 1924; G. MONTICONE, *Propaganda Fide,* in *EI,* XXVIII, 1935, p. 325.

16 Cfr., oltre all'analisi rigorosa e puntuale di I. ZUZEK riportata nel testo quanto discusso da O. BUCCI, *Storia e significato giuridico del Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium,* in *Il Codice delle Chiese Orientali. La storia, le legislazioni particolari, le prospettive ecumeniche,* LEV, 2011, 61-115 ed *ivi* 96-100.

17 I. ŽUŽEK, *Incidenza del CCEO nella storia moderna della chiesa*, in IDEM, *Understanding the Eastern Code*, 277). Era questa, a detta di O. BUCCI, *Storia e significato giuridico del Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, cit., la conseguenza della convinzione che il modello della Chiesa latina fosse il modello da ritenere unico in tutta la Cristianità come di lì a poco ribadirà poi Benedetto XIV con *l'Etsi pastoralis* del 1742 e che porterà alla discussa consuetudine del *transitus ad ritum latinum* «che era di fatto una riconversione da una cristianità della propria memoria storica ad un'altra memoria, quella latina, che aveva dimenticato l'antico ceppo orientale da cui essa stessa perveniva, quella giudaico-ellenistica del Nazareno e di Paolo di Tarso cui invece il Cristianesimo orientale era rimasto fedelissimo» (così O. BUCCI, *Storia e significato*, cit., 83, nota 40).

18 I. ŽUŽEK, *Incidenza del CCEO nella storia moderna della chiesa,* 285). Alla posizione dottrinaria di Benedetto XIV non si arrivò dunque né per caso né all'improvviso ma attraverso un lungo iter

5. Di qui venne la necessità della revisione della normativa precedente, cioè di quella contenuta nei quattro Motu Proprio. Le direttive per la revisione si trovano nel saggio *L'Idée de Gasparri d'un Codex Ecclesiae Universalis camme point de départ de la Codification canonique orientale*[19].

Era necessario per Žužek, capire come e perché fosse nato il precedente tentativo di codificazione delle Chiese Orientali e comprendere anche il lungo travaglio cui questa codificazione era andata incontro prima e dopo Benedetto XIV fino a Leone XIII e soprattutto le difficoltà di convivenza di due linee non sempre armoniche e non sempre coincidenti. Soprattutto per il fatto che, anima e mente della Codificazione era Pietro Gasparri la cui idea era dar vita, per il 1917, a un *Codex unicus* per tutta la Chiesa. E qui il garbo di Žužek si confonde con la sua ironia. A unirlo infatti a Gasparri era l'amore per la Chiesa, ma anche quello per la montagna. All'idea "chiara e distinta" di un unico Codice per tutta la Chiesa[20]. Si riferisce questo testo dal sapore molto arguto. Nel far riferimento al borgo che aveva dato i natali a Gasparri, Ussita, sui monti Sibillini nell'Appennino centrale, Žužek annota: «A coup sur une idée "claire et distincte", limpide comme la Nera, la rivière qui surgissait – surgit encore aujourd'hui – au fond de la vallée, à quelques kilomètres de son pays natal. J'ai moi-méme campé trois fois dans ce paradis, sous les rochers, avec la rumeur des eaux, dans une grande solitude remplie de la présence du Créateur – et de Gasparri. Mais quand je pensais à lui, c'est tout l'Orient chrétien qui me dansait devant les yeux, avec les Coptes, les Ethiopiens, les Malabars, les Malankars, les Chaldéens, les Maronites, les Syriens, les Arméniens et une foule de peuples byzantins, tous régis par des traditions millénaires qui font corps avec chacun d'entre eux. Je me demandais, avec tout le respect dû à un tel homme,

---

storico di isolamento reciproco fra Chiesa latina e Chiese Orientali che O. BUCCI, *Storia e significato*, 74-83, fissa in 19 tappe che partono dall'abbandono della liturgia greca a Roma ad opera di Papa Damaso (366-384) per giungere all'*Esti pastoralis* del 26 maggio 1742 e 3 *all'Allatae sunt* del 26 giugno 1775. Cfr. anche E.G. FARRUGIA, *Praestantia Ritus Latini,* in *DEOC*, 2000, 611-612 che fa seguito alla voce dello stesso, *Latinizzazione, ibidem*, 422-424.

19 In *Trasversalités*, in *Revue de l'Institut Catholique de Paris*, 58, april-june 1996, 215-244; poi in *L'Année canonique*, 38, 1995-1996, 53-74.

20 Come è detto in una nota dello stesso Gasparri a Pio XI: cfr. I. ŽUŽEK, *L'Idée de Gasparri*, 430 nella riproposizione del testo in *Understanding the Eastern Code*, 430.

comment il avait été possible de penser qu'une si grande *varietas* de traditions pourrait être ramassée dans les canons d'un Code latin».

Ecco perché l'idea di Gasparri diventava "punto di partenza" della codificazione canonica orientale. Ed ecco perché bisognava riandare al comune patrimonio delle Chiese Orientali prima che le Comunità Cattoliche ne perdessero, insieme alla Comunità latina, la memoria.

6. Recuperare la memoria dimenticata, però mai perduta, questo è stato l'iter dei diciotto anni di lavoro della Commissione e di Ivan Žužek, di cui troviamo traccia abbondante nelle pagine di *Nuntia*[21] e nei suoi scritti, che egli pubblicò dal 1990 fino alla sua morte, rendendo così un inestimabile servizio non solo alle Chiese Orientali ma – direi – soprattutto alla Chiesa latina, a cui ricordava spesso che *era stata orientale prima di diventare latina* e che quindi l'Oriente, cioè il comune patrimonio storico-ecclesiale, l'aveva nel DNA, perché, appunto, nata greca e solo poi diventata latina, successivamente a un bagno siriaco della comunità residente in Roma che parlava questa lingua e seguiva il suo rito. Oggi credo che dobbiamo non poco alla Commissione Orientale se l'ecumenismo ha prodotto effetti insperati. A darne una prova è la constatazione che uno dei principi che la Commissione si era proposto fin dalla plenaria del 1974 era quello di "tenir en grand considération" l'aggiornamento "auquel tendent les Eglises ortodoxes dans l'espoir que soit promue ainsi une plus grande unité du droit canon de toutes les églises orientales"[22].

7. Proprio alla luce di questo profondo esame, che fu non solo scientifico e storiografico ma anche interiore e di coscienza, si arrivò a far propria l'equivalenza dei due termini *ritus* e *ecclesia particularis* stabilita dal decreto *Orientalium Ecclesiarum* e a determinare che *ritus* è *patrimonium liturgicum, disciplinare, spirituale* e *theologicum,* mentre *Ecclesia sui iuris* sta ad indicare la *comunità di fedeli gerarchicamente organizzata cui questo patrimonio è*

---

21 La Commissione per la Revisione del Codice di Diritto Canonico Orientale si diede fin dal 1973 un proprio bollettino di informazione che registrasse con cura i lavori compiuti. Precedentemente al n. 1 di *Nuntia* dato alle stampe (allora *m piombo*!) uscì un *Nuntia* "provvisorio" (stampato *in dattiloscritto*!) di cui sono rimaste rarissime copie.

22 I. ŽUZEK, *L 'économie dans les travaux de la Commission pontificale pour la révision du Code de droit canonique oriental,* in *Understanding the Eastern Code,* 70-93 ed ivi 71.

proprio[23]. Ed è sulla base di tale distinzione/equivalenza rilevata dal decreto conciliare e fatta propria dalla Commissione, che Ivan Žužek descrive anche le figure giuridiche delle Chiese orientali *sui iuris* e la diversificazione del patrimonio rituale[24].

8. Così nasce il CCEO, un Codice per una *varietas Ecclesiarum*[25].

Un Codice è certamente il frutto di un lavoro collettivo cui hanno collaborato menti illuminate ciascuna con un bagaglio scientifico e un'esperienza personale che arricchisce il lavoro di gruppo; ma è altrettanto certo che questo lavoro collettivo ha avuto, come guida ineguagliabile cui la Chiesa tutta deve essere grata, Ivan Žužek[26].

---

[23] Ricorda O. BUCCI, *Storia e significato,* cit., 68 che già Servio, filologo latino vissuto fra IV e V secolo d.C., nel suo commento all'Eneide *(Ad Aen.* XII, 836) e riandando al Festo *dell'Epitome* del *De Verborum Significatione* di Valerio Placco (il primo vissuto fra II e III secolo d. C.; il secondo, lessicografo del periodo augusteo) definì il *ritus mos institutus, religiosis caerimoniiis consecratus,* che era un aggiornamento della definizione di Festo, tratta da Valerio Flacco di *ritus* come *ministerium sacrum, mos et approbata consuetudo praecipue in sacrificiis administrandis.* Questo Autore riporta la dottrina con N. TURCHI, alla voce *Rito,* in *EI,* XXXI, 1936, 467 e il *Lexicon Totius Latinitatis,* di A. FORCELLINI, t. IV, curante I. PERIN, secunda impressio anastatica confecta quartae editionis aa 1864-1926, Patavii a. 1940 edita, MCMLXV A. Forni editore, 150. Cfr., infine, l'ineguagliabile voce del compianto Cardinale FRANCESCO ROBERTI, *Riti,* in *Nov. Dig. It.* XVI, 1969, rist. 1982, 179-201, con una esaustiva bibliografia redatta al tempo della compilazione della voce con la relativa legislazione (tanto più preziosa perché presente in un'opera laica), da nessuno citata né tenuta presente.

[24] *Le «Ecclesiae sui iuris» nella revisione del diritto canonico,* in *Understanding the Eastern Code,* 94-109.

[25] Cfr. I. ŽUŽEK, in *Understanding the Eastern Code,* 139-265.

[26] E tutto ciò senza nulla togliere ai contributi, ciascuno fondamentale per la sua competenza, dei singoli studiosi e dei Consultori della Pontificia Commissione per la Revisione del Codice dei Canoni delle Chiese Orientali i cui contributi sono raccolti in *A Guide to the Eastern Code. A Commentary on the Code of Canons of the Eastern Churches*, ed. by G. Nedungatt, Rome, 2002 [Kanonika 10: oltre a I. Žužek, J. D. Faris, R. Metz, G. Feliciani, G. Nedungatt, S. Manna, M. Brogi, J. Gaudemet, J. Abbas, W. Aymans, D. Salachas, L. Navarro, G. Morrisey, V. Pinto, J. Llobel, Z. Grocholewski, C. G. Fürst, V. De Paolis, D. Ceccarelli Morelli, L. Lorusso, J. M. Pampara], *Jus Ecclesiarum Vehiculum Caritatis, Atti del simposio internazionale per il decennale dell'entrata in vigore del Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, LEV 2004 [I. Moussa I Daoud, J. Herranz, H. Vali Vilardell, C. Mirabelli, E. Eid, I. Žužek, H. Legrand, D. Salachas, Sp. N. Troianos, O. Bucci, P. Szabo, C. Gugerotti, L. Lorusso, J. Abbas, C. Vasil. M. I. Cristescu, A. Kapirin, G. Nedungatt, H. Thazhath, C. G. Fürst, A. Mina, P. Gefaell, P. Erdö, A. Sodano, G. Aboud, P. V. Aimone, J. Andrijisyn, W. Bleiziffer, J. Bogarin Diaz, D. Ceccarelli Morelli, J. A. Coriden, J. P. Coriden, J. P. de Gandt, E. F. Fortino, M. Galati, V. Gomez Iglesias, J. El Khoury,

Conclusione

A conclusione di questo mio intervento, vorrei riferire due episodi molto illuminanti e significativi, per capire ancora meglio la personalità di Ivan Žužek, le sue doti, le qualità del suo carattere, il suo spirito di servizio, la sua disponibilità all'obbedienza, episodi che mi sono stati riferiti dal suo più stretto collaboratore e amico, il Dr. Silvano Agrestini [colgo l'occasione per ringraziarlo del servizio che ha reso e che rende alla Santa Sede con altissima competenza e dedizione], con il quale Žužek aveva condiviso la fatica e l'impegno dei lavori di revisione del Codice e con il quale si era spesso confidato soprattutto nei momenti difficili e di sconforto.

Ecco il primo episodio: dopo la promulgazione e la presentazione del Codice orientale al Sinodo dei Vescovi nel mese di ottobre e dopo il disbrigo degli affari correnti (come la correzione delle bozze di *Nuntia* 30, la preparazione del volume successivo, che fu l'ultimo della serie, la correzione delle ultime bozze del volume XV della serie terza delle Fonti, dedicato ad Eugenio IV, il Papa del Concilio di Firenze ed infine gli accordi con la Libreria Editrice Vaticana in vista della stampa, in formato ridotto, del Codice orientale), il 18 dicembre Žužek si apprestò a partire per la durata di una settimana per la Iugoslavia, suo paese natale, da cui era lontano quasi dalla fine del conflitto mondiale. In questo breve arco di tempo più volte si telefonò dalla Segreteria di Stato chiedendo urgentemente di lui e pregando di richiamare quanto prima appena tornato. La data del suo ritorno era prevista per il 3 gennaio. Venuto in ufficio gli si comunicò immediatamente il messaggio della Segreteria di Stato. Dopo aver telefonato all'assessore di allora e aver appreso che era atteso per comunicazioni urgenti, si recò in

V. Koluthara, L. Kovalenko, P. Kramer, J. Krukiwski, P. La Terra, D. Le Tourneau, N. Loda, L. Misser de Lungram, I. Monozak, A. Montan, P.B. Najim, D. Oliverio, R. Palomeno, V. F. Parlato, P. Pellegrino, B. Petra, H. Schwendenwein, E.C. Suffren, H. Vall Villardel], *Il Codice delle Chiese Orientali. La storia, le legislazioni particolari, le prospettive ecumeniche*, Atti del Convegno di Studio tenutosi nel XX anniversario della promulgazione del Codice dei Canoni delle Chiesa Orientali, LEV, 2011 [F. Coccopalmerio, O. Bucci, M. Brogi, P. Gefaell, A. Mina, J. Abbas, K. Chahinian, Th. Kokkaravalyl Sunny, Ch. Abou Sada, T. Taras Martynyuk, M. I. Cristescu, P. Szabo, D. Salachas, D. Volovnykiv, R. Preda, L. Lorusso, K. Pitsakis, G. Nedungatt, B. Farrell].

Segreteria di Stato. Quando tornò giù in ufficio aveva una faccia scura ed abbattuta e disse al suo collaboratore e confidente di sempre poche parole e cioè: «Io sono un gesuita e sono tenuto all'obbedienza. Un giorno forse Le racconterò come è andata». E non disse più nulla.

L'altro episodio è questo: dopo la nomina a sottosegretario dell'allora Pontificio Consiglio per l'interpretazione dei testi legislativi si raccontava in giro che uno dei suoi confratelli del PIO alla notizia di questa nomina gli disse con un certo sarcasmo e anche con una certa cattiveria se doveva congratularsi con lui o piuttosto dargli delle condoglianze, in quanto una tale nomina veniva considerata agli occhi dei più come una certa forma di degradalo da Segretario a Sottosegretario con il conseguente rischio di perdere gli *iura quaesita*. Ma lui non si scoraggiò né si abbatté più di tanto, anzi con maggiore impegno ed energia si accinse non solo al nuovo incarico assegnatogli, cioè dando il suo prezioso contributo di scienza canonica sia latina che orientale all'"interpretatio legum", compito allora specifico di questo Pontificio Consiglio, ma soprattutto al conseguimento dell'obiettivo da lui più ambito in quel momento, cioè la ricerca delle fonti da apporre in calce ad ogni canone del neo promulgato Codice.

Questa fu un'altra impresa in cui egli s'impegnò e che va a suo onore. Per riuscire rapidamente in ciò, dato il poco tempo che ormai rimaneva a Žužek prima di andare in pensione, chiese alle autorità superiori di concedergli un aiuto preferibilmente nella persona del suo collaboratore di sempre che per il momento era stato parcheggiato altrove in attesa di una destinazione definitiva. Ottenuto ciò, entrambi si misero al lavoro di gran lena, facendo una indagine rigorosa di tutte le fonti che già erano state apposte da Coussa ai singoli testi dei quattro motu proprio per vedere se veramente fossero *ad rem*; inoltre si misero alla ricerca delle fonti meno facilmente reperibili o chiedendo delle copie di documenti originali alla Congregazione per la evangelizzazione dei popoli o a quella per le Chiese Orientali o chiedendo il permesso di fotocopiare testi rari di volumi di proprietà di biblioteche, come quella del Collegio armeno, o quelle del Collegio Greco, del PIO ecc.

Tutti questi documenti furono classificati e catalogati, dopo che i due esperti li ebbero studiati attentamente per verificare se potessero essere

considerati vere fonti dei canoni del Codice orientale. Fu una grande fatica, ma anche una avventurosa e avvincente impresa. Fu una corsa contro il tempo. Nel giro di tre anni riuscirono a trovare tutte le fonti da apporre ai canoni del Codice, che fu pubblicato *fontium annotatione auctus* nel 1995, quando già da poco tempo il p. Ivan Žužek era andato in pensione.

Ma la sua opera non era limitata ai lavori propriamente detti di competenza del suo ufficio, perché spesso veniva interpellato con richieste di studi e di pareri personali di grande riservatezza e di speciale importanza da parte della Segreteria di Stato o della Congregazione per le Chiese Orientali, come quando gli si chiese uno studio circa il decreto del 1929 che proibiva ai sacerdoti coniugati emigrati in America l'esercizio del loro ministero ai fedeli dell'Europa orientale emigrati anch'essi. Un altro parere importante richiesto fu quello circa l'elevazione ad arcivescovato maggiore della Metropolia di Alba Julia-Făgăraș dei Romeni e quella di Ernakulam dei Malabaresi del Kerala.

Questa fu la molteplice e generosa attività svolta dal compianto p. Ivan Žužek in seno al Consiglio per i testi legislativi e al fedele servizio della Santa Sede.

IVAN ŽUŽEK, S. J., 1924 – 2004
L'itinerario umano e scientifico di un orientalista della Compagnia di Gesù al servizio delle Scienze Orientali e della Chiesa. Una testimonianza*

Onorato BUCCI

Abstract. Ivan Žužek, educated at the *praestantia ritus latini* (and therefore in the praestantia iuris romani of the European juridical tradition which had served as a model for the formation of canon law of the Latin Church), recognizes, through the study of the sources, the historical inconsistency due to the Verfremdung which had crept into the studies and behaviours of the **hierarchy** of Christian communities (Eastern and Latin) from the 4th to the 18th century at various levels, noting that it is the greatest obstacle to the peaceful coexistence of the peoples and cultures of the Mediterranean (and in the offshoots of the whole East where Christian missionology has spread) with the people and culture of the Latin language and tradition.
The Latin Church is in dire need of the Eastern Churches, on pain of its own disappearance. Ivan Žužek fought all his life for this scientific process: the Latin Church is saved only through the Eastern Churches: the latter having disappeared, the Latin Church will also disappear.

Keywords: *praestantia iuris latini, abiura, Commissio pro revisione Codicis Iuris Canonici Ecclesiarum Orientalium.*

* Si pubblica in questa sede quanto letto durante il 1° dicembre 2014, Giornata di Studio sul tema *Ivan Žužek s.j. (1924-2004) ed il suo contributo alla scienza canonistica moderna,* al Pontificio Istituto Orientale, Facoltà di Diritto Canonico Orientale, nel decimo anniversario del ritorno alla Casa del Padre di Ivan Žužek, a novant'anni dalla sua nascita terrena corredando il testo dell'apparato di note a verifica critica di quanto esposto e testimoniato. Le relazioni lette in quelle giornate di studi non sono mai state pubblicate.

Celebrare i Novant'anni dalla nascita di Ivan Žužek, a dieci dalla sua morte vuol dire non solo, e non tanto, ricordare un presbitero della Compagnia di Gesù di specchiate virtù umane e di preclara cultura scientifica, ma vuole significare anche riandare ad un esame di coscienza sul servizio di uno studioso reso all'Unità della Chiesa per la quale Egli visse ed operò. Ricordo come non gli dispiacesse l'insegnamento di Vittorio Peri quando questo studioso, nella prospettiva del Giubileo 2000, parlava della necessità da parte di tutta la Cristianità di riandare alla *metanoia*, al "discernimento delle esigenze del Vangelo"[1]. E non gli dispiaceva perché si sentiva concorde con questo insegnamento, fuori e dentro la Compagnia, fuori e all'interno della ricerca scientifica, verso il suo passato e il suo presente alla luce di un dato che rappresentò il perno della sua vita: ricercare sempre la verità, e proclamarla sempre, a chiare lettere, senza tentennamenti, perché aiutava a capire gli altri e se stessi, perché aiutava a riflettere. E da buon cristiano, da buon cattolico e da presbitero della Compagnia, ubbidiva e insegnava ad ubbidire sempre, come raccomandava ai suoi Scout, verso i quali spese parte degli ultimi trenta anni (1977-2004) della sua vita: da loro chiedeva collaborazione e sincerità perché, aggiungeva, la sincerità stava nel capire il valore della verità, e verità e sincerità erano il presupposto dell'ubbidienza ai propri Superiori.

Strano destino è stato quello di chi vi parla: accompagnato dai proff. Edoardo Volterra, Olìs Robleda e Pietro Tocănel, conobbi il padre Ivan Žužek in un pomeriggio piovoso del febbraio 1966 proprio qui al Pontificio Istituto Orientale, in occasione della seduta di laurea di Bartolomeo Archondonis, l'attuale Patriarca Ecumenico, relatori i proff. Žužek e Pujol, e fu stima e fu amicizia sincera, fino alla sua morte avvenuta alla Base Nazionale Scout a Soriano nei Monti Cimini nel 2004, per trentotto anni. Ci ritrovammo, io operando nell'Università italiana e poi al Laterano, sugli insegnamenti di diritto bizantino e diritti orientali, lui al P.I.O. e poi alla Commissione del Codice dei Canoni orientali, scambiandoci, talvolta giornalmente le nostre impressioni su quanto accadeva nella Chiesa e fuori della Chiesa, con sincerità assoluta, a Roma e fuori Roma, nelle lunghe

---

1 V. PERI, *La comunione visibile tra le Chiese, esigenze evangeliche e torti storici*, in *Orientalis varietas, Roma e le Chiese d'Oriente. Storia e diritto canonico*, Roma 1994, *Kanonica*, 4, 11-50, ed ivi 11.

camminate sui Monti d'Abruzzo, del Molise e del Lazio, e nei boschi, dove trovava la capacità, fra rami d'alberi di ogni fusto, di individuare croci bellissime creandone migliaia. E sempre ci unì un dato sicuro: avevamo il dovere (e il diritto, aggiungeva lui) di dire la verità, in ogni circostanza, ma anche il diritto (è un paradosso, ma lui intendeva l'ubbidienza un diritto!) e il dovere di ubbidire, sempre, sicché gli piacque molto, anni dopo, quando gli dissi che il prof. Giorgio La Pira mi aveva confermato quanto appreso nella mia famiglia, che bisognava cioè dire ai Superiori sempre la verità e nel contempo ubbidire, soprattutto quando si è in disaccordo con i Superiori ("a che vale ubbidire a chi la pensa come te?") e lui mi disse: "ecco perché ci siamo incontrati".

Questi raccordi con la memoria di un'amicizia rimasta indelebile nella mia mente e nel mio cuore fanno capire, ma non giustificano affatto, la collaborazione mia al padre Ivan Žužek che – nata dal primo incontro al P.I.O. – non si limitò solo, dal 1973, alla Commissione per la Revisione del Codice di diritto canonico delle Chiese Orientali in una stagione irripetibile in cui, io giovanissimo, ero privilegiato dalla presenza di Maestri quali Metz, Gaudemet, Plöchl e Potz, ma che andò ben oltre, nell'organizzazione dei Convegni della *Société du droit des Eglises Orientale* a partire dal primo di Vienna del 1971, e poi negli altri con la Presidenza della neonata *Consociatio Internationalis Iuris Canonici* che iniziò i lavori nel 1972 all'università di Roma non ancora rinnovata nell'eponimo "La Sapienza" e che seguì fino al 1994 quando diede vita al suo capolavoro di dialogo fra Canonisti d'Oriente e d'Occidente nel Congresso di Bari di quell'anno, "Incontro fra canoni d'Oriente e d'Occidente", e quindi nel progetto ambiziosissimo di come si fosse formata la terminologia giuridica della primitiva Chiesa di lingua latina. Terminologia da comparare con le terminologie giuridiche di lingua greca e di lingua siriaca che precedettero quella latina e che andavano (e vanno) ricostruite scavando nella storia e nella società dei territori che hanno prodotto quelle tradizioni linguistiche.

Il tentativo di ricostruire la terminologia giuridica di lingua siriaca, soprattutto (per quella greca si doveva partire dal poderoso lavoro scientifico del Kittel per l'Antico e Nuovo Testamento), provocò scandalo, senza capire che essa era ed è imprescindibile per comprendere la

formazione del potere giurisdizionale nelle singole comunità cristiane a partire dalla redazione della Didaché. Fu con quella terminologia che dovette confrontarsi il vocabolario giuridico greco-cristiano mutuato dal vocabolario giuridico precristiano, ma ciò non piacque fuori e dentro la Commissione, fuori e dentro al P.I.O., fuori e dentro la Commissione Latina verso cui più di un consultore della Commissione Orientale era in uno stato di palese subordinazione culturale.

1. Un presbitero della Compagnia di Gesù, educato agli studi della lingua e della storia dei popoli slavi e studioso della Russkaja Pravda, già Rettore del Pontificio Istituto Orientale, viene scelto come Segretario della rinnovata Commissione per la Revisione del Codice di diritto Canonico delle Chiese Orientali

Il 10 giugno 1972, come è noto, veniva costituita, con lettera in lingua italiana del Segretario di Stato Cardinale Villot al Cardinale Perecattil, che veniva nel contempo nominato Presidente, la Commissione per la Revisione del Codice di Diritto Canonico Orientale e, accanto al Presidente veniva nominato un Vice Presidente (mons. Ignazio Mansourati) e Padre Ivan Žužek Pro-Segretario[2]. L'anomalia della Costituzione della Commissione seguiva all'anomalia di tutta la storia della Codificazione Orientale fin dal 1927, nella pubblicazione dei Motu proprio fino al *De Sacramentis* che non fu mai pubblicato e poi nella dichiarazione di Giovanni XXIII, all'atto dell'annuncio che vi sarebbe stato "una doppia celebrazione, quella di un Sinodo diocesano per la città di Roma, e quella di un Concilio ecumenico per la Chiesa Universale" (AAS, 51, 1959, p. 69), secondo il quale "la prossima pubblicazione di un codice di diritto orientale costituisce il preannuncio di questi eventi". "Prossima pubblicazione" che ovviamente non avvenne[3]. In

---

2 *Nuntia*, 1, 1975, 11.

3 Di queste anomalie, e di altre, cfr i nostri rilievi in O. BUCCI, *Il Codice di diritto canonico Orientale nella Storia della Chiesa*, in *Apollinaris*, 1, LV, 1982, 3-4. [*Studi in onore dei professori Anastasio Gutierrez e Pietro Tocănel*), 370-448 e O. BUCCI, *Storia e significato giuridico del Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, in *Il Codice delle Chiese Orientali. La storia, le legislazioni particolari, le prospettive ecumeniche*. Atti del Convegno di Studio tenutosi nel XX Anniversario della promulgazione del Codice dei Canoni delle Chiese Orientali, Roma, 8-9 ottobre 2010, Città del Vaticano, 2011, 61-115. Della "prossima pubblicazione" di cui si

quella stessa dichiarazione si affermava anche che accanto alla Celebrazione del Sinodo Romano e alla Celebrazione del Concilio Vaticano II, sarebbe stata compiuta la Revisione del Codice di Diritto Canonico (CIC) che iniziò i lavori con la nomina del Cardinale Pietro Ciriaci a Presidente della *Pontificia Commissione Codici Iuris Canonici recognoscendo* il 28 marzo 1963 e la costituzione della sua Segreteria[4]. Non si faceva riferimento all'aggettivo

parla in *AAS*, LI, 1959, 68 si fa cenno anche in D. FALTIN, *L'Unità della Chiesa e la legislazione canonica delle Chiese Orientali*, in *Unitas*, ed. italiana, 1972, 176 ["la pubblicazione di tutto il Codice di diritto canonico orientale si farà dopo il Concilio Ecumenico Vaticano II'', parole attribuite a Giovanni XXIII nell'udienza concessa da quest'ultimo al Cardinale Pietro Agagianian, Presidente della Commissione per la Redazione del Codice di diritto Canonico Orientale (CICO), con il suo assistente, padre Daniel Faltin].

[4] Cfr. *Communicationes*, 1, 1969, 35. Cfr. F. D'OSTILLO, *L'Opera di revisione del Codice Iuris Canonici della Chiesa Latina*, in *Apollinaris*, LV, 1982, 3-4 [*Studi in onore dei Professori Anastasio Gutierrez e Pietro Tocănel*], cit., 308-369. Quando il 25 gennaio 1983 la Costituzione Apostolica *Sacrae disciplinae leges* promulgò il Codice, il titolo rimase *Codex iuris canonici* senza l'attributo di *latino* e tale è rimasto fino ad ora, il che, per i non addetti al lavoro, procura *ignoranza evidente* di cose ed eventi e per gli addetti ai lavori, *sconcerto e disappunto*. I non addetti ai lavori si chiedono come mai un *Codex Iuris Canonici* generale (come tale appare) debba specificare al canone 1 che esso valga solo per la comunità cristiana e cattolica di lingua e rito latino; gli addetti ai lavori rimangono perplessi perché non si fa cenno *a ciò che latino non è*, il che è poi sottolineato niente di meno dallo stesso Pontefice quando, nel discorso del 3 febbraio 1983, viene raccomandato di leggere il CIC (latino) in parallelo con i documenti conciliari e, suggerendo l'immagine del triangolo, pone la Sacra Scrittura al vertice come unica e insostituibile legge fondamentale della Chiesa e alla base da un lato gli atti del Concilio Vaticano II e dall'altra il CIC (latino). Nessun cenno si faceva al Codice Orientale [CICO, Codex Iuris Canonici Orientalis finché si preparava il CIC (latino) poi diventato CCEO, *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, che sembrò certamente più rispettoso per la tradizione autonoma delle Chiese Orientali] la cui pubblicazione tuttavia sanò lo strappo compiuto dalla pubblicazione del CIC (latino) facendo riferimento ad una Chiesa che operava con due polmoni, quella d'Occidente (latino) e quella d'Oriente (delle Chiese Orientali). E questa *sanatio in radice* fu opera di Ivan Žužek e solo di Ivan Žužek. Chi scrive può testimoniarlo ricordando la cura con cui Ivan Žužek lavorò alla redazione della Costituzione "Sacri Canones" che verrà poi sottoposta all'approvazione del Pontefice e che verrà firmata "apud Sancturn Petrum, die XVIII Octobres anno MCMXC Pontificatus Nostri terzo decimo" [cfr. il testo in *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium annotatione auctus*, Città del Vaticano 1995, V-XIV che precede la *Praefatio*, XV-XXX, non firmata, ma scritta di pugno da Ivan Žužek].
Menti illuminate cercarono di appianare i contrasti sorti, e furono i direttori delle Riviste *Apollinaris* e *Periodica* che – per tutto il periodo del parallelo funzionamento delle Commissioni – riportarono i titoli di CIC(L) [sì, vedere per credere: con la L fra parentesi tonda] e poi CICO che diventano CIC e CCEO successivamente. Ma non riuscirono nell'intento.

"latino" e questo appariva un'altra anomalia. E come se non bastasse, il discorso pronunciato ai membri e consultori della Commissione Orientale da parte di Paolo VI il 18 marzo 1974 nella Cappella Sistina, in cui si dettava un vero e proprio iter programmatico nel lavoro da compiere, non fu mai pubblicato negli Acta Apostolicae Sedis[5]. Ciò che aveva sorpreso Ivan Žužek in quel discorso del 18 marzo 1974, era il riferimento, parlando ai membri della Commissione Orientale, ad entrambe le Commissioni: "utriusque enim Commissio eo praecipue est instituta, ut Codicem conficiat rectaque legibus insertis, disponat, non antem ut leges ipsas pro sua auctoritate, ferat et condat", e per dire le cose in estrema chiarezza, concludeva "ut aliis verbis utamur, veri Commissioni addicti ipsarum legum sunt ordinatores, non auctores seu factores"[6].

Parole forti, affermazioni precise, per capire le quali e per risolvere le evidenti preoccupazioni che esse nascondevano, occorreva un forte studioso, uno studioso preciso e determinato che in un lavoro diuturno, silenzioso e sconosciuto potesse smussare contrasti gravi perché provenienti dal passato facendo tesoro di osservazioni, suggerimenti e consigli di tutti per appianare divergenze antiche, consapevole di dar vita ad un organo della Santa Sede che doveva mediare con gli altri Organismi della Santa Sede per poter

---

In questo contesto non deve meravigliare il giudizio di K. H. NEUFELD, sj, in *EI,* Appendice V, t. 1, 1991, alla voce *Chiesa*, 578-585 [Chiesa, Chiesa Cattolica] ed ivi 581: "Il nuovo Codice di diritto canonico è stato pubblicato nel 1983 come risultato di un adattamento richiesto dal Concilio. Il testo si basa molto più di prima sulla teologia, pur restando chiaramente un documento giuridico. I numerosi paragrafi del vecchio codice sono stati ridotti e semplificati e l'insieme ha ricevuto una nuova sistemazione, senza che sia stata abbandonata la continuità della legge ecclesiastica. Si è evitata tuttavia la *lex fundamentalis* discussa per W1 certo tempo, perché la costituzione della Chiesa si trova nel Vangelo. Non sembra tuttavia che il nuovo Codice segni una tappa per lo sviluppo sociale del Cristianesimo, anche se le Conferenze episcopali e gli Ordini religiosi sono stati costretti ad adottare le proprie prescrizioni alla legislazione generale rinnovata. La mentalità predominante nella Chiesa attuale non tende a modellare su regolamenti canonici, perché altre dimensioni, più universali e profonde che non l'aspetto giuridico, hanno una forza più incisiva. Tale reazione rispetta il giusto ordine delle cose: la tendenza verso la visione più ricca della realtà cristiana, che superi la astratta considerazione giuridica, è già molto più vecchia del Concilio, e si è confermata e rafforzata in base all'evento conciliare. Il nuovo codice deve dunque inserirsi in un contesto molto diverso da quello della pubblicazione del primo codice".

[5] Ma compare in *Nuntia*, 1, 1975, 4-8.

[6] Cfr. il testo in *Nuntia*, 1, 1975, 7.

dialogare con serenità con le Chiese Cristiane di non obbedienza al Vescovo di Roma e con la Commissione latina (tale è stata sempre considerata anche quando la dizione CIC non aiutava a ritenerla tale).

Questo studioso forte e serio, mediatore fra Organismi diversificati, fu Ivan Žužek che mentre si metteva al lavoro cercò di capire anche quanto fosse successo dal 1927 al 1959 (inizio delle pubblicazioni dei Motu Proprio) e quindi dall'indizione del Concilio e del CIC (che non si poteva che considerare latino) e poi dal 1959 al 1972 (Giovanni XXIII – Paolo VI con la costituzione della Commissione Orientale).

La scelta appariva quanto mai opportuna: a garanzia c'era il suo carattere, fermissimo, che lo aveva portato a reggere il Pontificio Istituto Orientale[7], il fatto che fosse presbitero di rito bizantino[8] e infine i suoi studi. che spaziavano dalla ricerca scientifica nel mondo slavo da cui Žužek proveniva, alle indagini redatte con il solo intento di capire il momento storico dei rapporti fra le Chiese Orientali di ubbidienza al Vescovo di Roma e le Chiese dell'Ortodossia che in Žužek rappresentavano una preoccupazione vivissima per riprendere il dialogo interrotto per secoli e che il Concilio Vaticano II aveva da poco ripreso[9].

---

7 Non vedo di meglio sul Pontificio Istituto Orientale delle pagine di V. PERI, *Il progetto e le finalità del Pontificio Istituto Orientale*, in *Orientalis Varietas, Roma e le Chiese d'Oriente. Storia e diritto canonico*, Roma 1994, *Kanonika*, 4, 171-224, che vanno lette con le pagine successive *La Congregazione Orientale e la giurisdizione canonica della Chiesa Cattolica in Russia e nell''Oriente Cristiano*, cfr. 225-307. Dopo cfr. V. POGGI, *Per la Storia del Pontificio Istituto Orientale. Saggi sull'istituzione, i suoi uomini e l'Oriente Cristiano*, Roma 2000. I documenti costitutivi dell'Istituto sono ora riportati nell'*Ordo Anni Accademici 2016-2017*, 134-161, Roma 2016in occasione del centenario.

8 Cfr. il profilo biografico Ivan Žužek s.j., in *Kanon* XIX, *Yearbook of the Society for the law of the Eastern Churches*. 2006, dove sono attestati tutti i dati del percorso umano e scientifico [quinto di 15 figli, pervenuti alla vocazione religiosa realizzatasi il 1° novembre 1945 quando all'età di 21 anni entrò nella Compagnia di Gesù a Lonigo di Vicenza, ordinato sacerdote di rito bizantino dieci anni dopo il 9 aprile 1955 a Roma]. Gli studi di Ivan Žužek sono elencati al profilo biografico, ibidem.

9 Ivan Žužek riteneva fondamentale il dialogo la cui necessità, ripeteva fino all'ossessione era dovuta per non perpetuare l'illusione – come avrebbe poi precisato Vittorio Peri nel riandare al mancato dialogo all'interno della Cristianità fra la Chiesa latina e le Chiese Orientali dei vari riti, di ubbidienza e di non ubbidienza al Vescovo di Roma – che "l'unità evocata da Cristo come consegna spirituale e come supremo obbligo costituzionale per la sua Chiesa, potesse perseguirsi e raggiungersi anche prescindendo dal dialogo collegiale" [V. PERI, *La comunione verbale fra le Chiese*, in *Orientalis Varietas*, cfr. 11-50 ed ivi 45].

Dialogo, dunque, e in nome del dialogo, la Commissione diventa Laboratorio scientifico di cultura all'interno della Chiesa Cattolica (per i rapporti fra Chiese Orientali e Chiesa Latina) e dell'intera Cristianità Orientale e della Cristianità Occidentale Riformata[10].

2. Ivan Žužek, educato alla *praestantia riti latini* (e quindi alla praestantia iuris romani della tradizione giuridica europea che era servita di modello alla formazione del diritto canonico della Chiesa latina) ne riconosce, attraverso lo studio delle fonti, l'inconsistenza storica della Verfremdung che si era insinuata a più livelli negli studi e nei comportamenti della gerarchia delle Comunità Cristiane (orientali e latina) dal IV al XVIII secolo, prendendo atto che essa è l'ostacolo maggiore alla serena convivenza delle genti e delle culture dell'Oriente Mediterraneo (e nelle propaggini di tutto l'Oriente dove la missionologia cristiana si è diffusa) con le genti e la cultura di lingua e tradizione latina

Il laboratorio scientifico si forma con il dialogo e la collaborazione di tutti i consultori e i membri della Commissione ma anche con studiosi esterni a quest'ultima e con i Gerarchi delle Chiese Ortodosse che Žužek aveva la possibilità di incontrare fuori e nella città di Roma. Il riferimento era al patrimonio di studio e di memoria giuridica di tutte le Chiese Cristiane d'Oriente, che rappresenta anche l'unico legame storico dell'esperienza viva nel campo normativo fra le Comunità di ubbidienza al Vescovo di Roma e quelle cosiddette Ortodosse operanti nell'autocefalia che – da Pio XI in poi sotto gli auspici della primitiva Commissione Cardinalizia, fin dal 1929, poi della Commissione per la Redazione del CICO ed ora della Commissione per la Revisione del CICO – venivano raccolte per i tipi della Libreria Editrice Vaticana[11]. Ebbene queste raccolte di Fonti Canoniche [della Chiesa Copta,

---

[10] Ivan Žužek si doleva ogni qualvolta constatava quanto lontane fossero alcune frange della Chiesa Riformata dall'*Orientalis Varietas* (per dirla con un linguaggio caro a Vittorio Peri: cfr. note precedenti) aggiungendo tuttavia che questa incomprensione (tutta dovuta all'ambiente culturale dell'Occidente umanistico e rinascimentale) era soprattutto causa della mancanza di dialogo di cui tutti, indistintamente, erano responsabili.

[11] Cfr. O. BUCCI, *Il Codice di diritto canonico Orientale nella Storia*, cfr. 395 e ss. dove si trova tutto il percorso dottrinario da C. KOROLOVESKIJ a L. GLINKA con i riferimenti ai principi redatti, per conto della Commissione, da L. TACU pubblicati in *Nuntia*, 7, 96-100 (ibidem, 396, nt 70).

Assiro-Caldea, della Chiesa Costantinopoli tana, della Chiesa Etiopica, della Chiesa Maronita, Siro Occidentale e Siro Orientale si muovono lungo la tradizione giuridica rabbinica della Didaché che si confronta con la tradizione giuridica greco-bizantina da un lato e del cosiddetto Libro Siro-romano dall'altra, tradizioni, queste ultime, ritenute comuni alle Chiese Cristiane di ubbidienza al Vescovo di Roma e alle Chiese dell'Autocefalia e che ebbero un rilievo non trascurabile nella tradizione giuridica delle Scuole islamiche. Come ha dimostrato una storiografia ormai consolidata, il diritto romano che si diffonde nella comunità cristiane d'Oriente altro non è che il frutto della confluenza fra il Libro Siro-Romano, la Patristica (non solo greca, ma anche siriaca e perfino latina che con Tertulliano si diffonde a piene mani) e la Compilazione Giustinianea.

È attraverso questo patrimonio giuridico che si lessero i λογια del Nazareno e gli insegnamenti della Didaché e dei testi del Nuovo Testamento ed è attraverso questo patrimonio che nacquero tutti i corpora giuridici delle singole Chiese Orientali innanzi citate[12].

Ebbene, questo patrimonio giuridico era comune alla Chiesa d'Oriente e d'Occidente perché la Comunità cristiana vivente a Roma nei primi tempi della missionologia, comunità di lingua greca e siriaca, e solo più tardi divenne comunità cristiana di lingua latina[13]. Furono le persecuzioni a dividere Roma dal resto della Cristianità ed è a causa di questo isolamento – in cui si definì il Primato pontificio[14] – che si formò il vocabolario giuridico della Chiesa latina che diede vita alla decretistica e decretalistica attraverso la mediazione della Patristica latina, da Tertulliano ad Ambrogio e l'Ambrosiasta, da Girolamo a Lattanzio ed Agostino.

Attraverso questa eredità si recuperò tutta la memoria della Giurisprudenza Classica romana senza la mediazione cristiana della

---

[12] Cfr. O. BUCCI, *Storia e significato giuridico del Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, cit., ed ivi, 87-88. Sul *Libro Siro-Romano*, cfr. O. BUCCI, *Le province orientali dell'Impero romano*, Roma 1998 [Studia et Documenta, n. 9], 221-239.

[13] Cfr. O. BUCCI, *La Genesi della struttura del diritto della Chiesa latina e del diritto delle Chiese Cristiane Orientali*, in *Rapporto allo svolgimento storico del diritto romano e del diritto bizantino*, in *Apollinaris*, LXV, 1992, 1-2, 93-135 e, prima, IDEM, *Diritto romano, Patristica latina e attività legislativa giustinianea: alle origini del diritto bizantino*, in *Apollinaris*, LIV, 1981, 1-2, 268-304; IDEM, *Storia e significato giuridico del Codex canonum Ecclesiarum Orientalium*, cit., ed ivi infra.

[14] O. BUCCI, *Storia e significato giuridico del Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, cit., 89 e ss.

legislazione costantiniana testimoniata nel Codice Teodosiano e senza la successiva mediazione cristiana compiuta da Giustiniano che si realizzarono invece in Oriente.

La vicinanza di collaboratori romanisti e storici del diritto della Chiesa delle origini servirono a Ivan Žužek ad avere chiara la prospettiva di come si fossero formate le tradizioni giuridiche in rapporto al diritto romano nella Chiesa d'Oriente e in quella d'Occidente a monopolio di lingua e cultura latina. E la conclusione per Ivan Žužek non poteva essere che la seguente: l'ostacolo maggiore alla serena convivenza delle genti cristiane d'Oriente e d'Occidente era stato l'uso diversificato che si era fatto della lettura del diritto romano nelle due tradizioni giuridiche e l'abbandono della tradizione della Didachè e dello spirito giuridico che aveva pervaso le prime Raccolte normative dell'era cristiana ormai abbandonate dalla comunità cristiana di lingua latina.

Ma allora, se le cose stavano in questo modo, la *praestantia ritus latini* si risolveva in una pretesa superiorità di una lettura diversificata della tradizione romanistica su un'altra. È da questa pretesa superiorità che nasce la *Verfremdung*, l'alienazione reciproca (ad Oriente e nella Chiesa latina) conseguente al raffreddamento della carità[15] da parte della Gerarchia di entrambe le Comunità. La tradizione giuridica che era servita da modello al Codice piano benedettino – avvertiva René Metz[16] – era quella del Codice Napoleonico, il che costituiva "une rupture avec l'ancienne façons de présenter la législation". E René Metz continuava: "dans le Corpus juris canonici, la loi faisait pas l'objet d'un énoncé théorique et abstrait; et était

---

15 Questa alienazione reciproca è la conseguenza e non la causa – a mio avviso della cosiddetta *praestantia ritus latini* che fu favorita (o provocata, il che è la stessa cosa) da diciannove momenti che vanno dall'abbandono della lingua greca a partire da Papa Damaso (366-384) all'emanazione della Costituzione di Benedetto XIV *Etsi Pastoralis* del 26 maggio 1742 che stabiliva che "ritus enim latinus propter suam praestantiam, eo quod sit ritus Sanctae Romanae Ecclesiae, omnium Ecclesiarum Matris et Magister, et super Graecum ritum praevalet", (cfr. V. PERI, *Lo scambio fraterno fra le chiese*, Città del Vaticano 1993); IDEM, *Orientalis Varietas*, cit.; opportuna è la sintesi di E. G. FARRUGIA alla voce *Praestantia ritus latini* in DEOC J (= Dizionario Enciclopedico dell'Oriente Cristiano), curante E. G. FARRUGIA, Roma 2000, 611-612.

16 R. METZ, *Pouvoir, Centralisation et droit. La Codification du droit de l'Eglise catholique au début du XX siècle*, in *Archives de Sciences Sociales de Religions*, 51, l, 1981, 49-64.

édictée à l'occasion d'un cas concret, ! 3: dont elle donnait la solution. Désormais la loi canonique prenait la forme brève et concise adoptée par le législateur civil"[17]. Per dirla in poche parole: la tradizione giuridica che aveva portato i Giuristi al principio della Codificazione era quella nata dalle ceneri della riflessione della Scuola di Bologna dei Glossatori e Commentatori che si era diffusa in tutta Europa filtrata dal pensiero umanistico europeo e rinascimentale e pervenuta alla concezione illuministica e neopositivistica dello Stato hegeliano con la creazione dello Stato centralizzato cui era necessario un complesso di norme da imporre ai sudditi. Da questa concezione nacque il movimento codiciale francese e tedesco che poi si diffuse in tutta Europa e nelle Colonie dei Paesi che accettarono il principio codiciale, le Code Napoleon ed il Buergerliche Gesetzbuch, B.G.B.).

II codice piano benedettino del 1917, voluto da Pio X segue, secondo René Mezt, questa linea di formazione: "expression de l'autorité pontificale et de la centralisation romaine; pouvoir suprême du Pape; organisme de la curie identifies a l'autorité pontificale; évêque sous la dépendance totale de Rome; exclusion de lins de toute responsabilité dan l'Eglise[18]. La conclusione è netta: "le Code de droit canonique de 1917 est devenu l' expression d'une autorité et d'une centralisation parvenue a leur apogée"[19].

La codificazione Orientale, cui aveva messo mano il Cardinale Gasparri e che si risolse nella pubblicazione di quattro Motu Proprio con la redazione di una quinta parte che non fu mai pubblicata, nacque in questo scenario[20].

Ivan Žužek non pensò mai che la nuova Codificazione dovesse continuare su queste linee direttive. E iniziò a lavorare, per capire i vari passaggi di questa lunga storia, in un percorso che lo portò dal 10 giugno 1972 al 18 ottobre 1990 (data della promulgazione del CCEO con la Costituzione *Sacri Canones*), ad essere punto di riferimento di tutta la

---

[17] Cfr. ibidem.

[18] R. METZ, *Pouvoir, Centralisation et droit*, 59-63.

[19] R. METZ, *Pouvoir, Centralisation et droit*, 63.

[20] anche su questo punto R. METZ ha sapientemente illustrato il suo pensiero in *La première tentative de codifier le droit des Eglises Orientales Catholiques au XXe siècle* (1927-1958), in *Melanges offert a Jean Dauvillier*, Université des Sciences Sociales de Toulose, 1979, 531-546.

Cristianità Orientale di ubbidienza al Vescovo di Roma e nel contempo dell'Autocefalia per l' instaurazione, anche sul piano normativa, di un dialogo fattivo e di collaborazione che il Concilio aveva da par suo già sviluppato ampiamente.

3. Con questa consapevolezza Ivan Žužek viene chiamato a far parte della Commissione per la Revisione del codice di diritto canonico delle Chiese Orientali di cui diventa anima e guida. La Commissione – sulla base dell'*Orientalium Dignitas* (1894) e dell'*Orientalium Ecclesiarum* (21.11.1964), forte dei richiami di Pio XII (1955) e di Giovanni XXIII (1959) per i quali la Chiesa non ha mai fatto propria nessuna cultura umana – enuncia le direttive che servono come linee-guida per la redazione delle singole norme dell'erigendo Codice, diventando così, in armonia con la precedente Commissione che aveva dato vita alle fonti di diritto canonico delle Chiese Orientali, Laboratorio di cultura giuridica, nella consapevolezza di essere legame di raccordo fra la normativa della comunità di tradizione giuridica orientale e normativa della comunità di lingua latina che vive secondo le regole del rito romano

Il problema di fondo di questo laboratorio di cultura giuridica che Ivan Žužek veniva a formare era quello di capire cosa fosse un rito. E se lo chiese in pagine di rara incidenza scientifica [*Che cosa è una Chiesa, un rito orientale?*, in *Seminarium*, 27, n.s., anno 15, 2, aprile-giugno 1975, pp. 263-277] precisando come il rito altro non fosse che il complesso delle tradizioni liturgiche, consuetudinarie e normative con cui ciascuna Chiesa sui iuris si esprime, precisando poi il concetto in *Sacralità e dimensione umana dei Canones*, in *Jus Ecclesiarum Vehiculum Caritatis*, Città del Vaticano, 2004, pp. 53-116. Fra queste due riflessioni c'è tutto l'impegno di Žužek a comprendere le fondamenta della cultura giuridica delle Chiese Orientali il cui nodo scientifico era quello di capire anche gli stravolgimenti scientifici compiuti nella prima redazione della codificazione Orientale [1927-1958, nel fare proprie le due date poste da René Metz ad introduzione di un suo celebre saggio][21].

---

[21] R. METZ, *La première tentative de codifier le droit des Eglises Orientales Catholiques au XXe siècle* (1927-1958), cit. Prima di questo contributo cfr. D. FALTIN, *La Codificazione del diritto canonico*

Di qui la necessità di studiare il comportamento di Gasparri nella redazione del primo Codice [*L'idée de Gasparri d'un Code Ecclesiae universae comme pointe de départ de la Codification Canonique Orientale*, in *Understanding the Eastern Code*, Roma, 1997, pp. 429-451, ristampato poi in *Trasversalitis, Revue de l'institut Catholique de Paris*, 58, April-Juin 1996, pp. 215-244] che nella convinzione del Cardinale avrebbe dovuto allinearsi al Codice piano benedettino di cui lui stesso era stato il grande formulatore.

Gasparri diventava così il "punto di partenza" per poter capire quanto era accaduto nella redazione del primo Codice. Erede delle tesi di Serafino Cretone, Segretario della Commissione di preparazione al Concilio Vaticano I *Super missionibus et Ecclesiis ritus orientalis* a proposito di come coniugare la disciplina orientale con quella latina ["o si vuol fare nel futuro Concilio una disciplina sola, comune all'Oriente e all'Occidente, o una disciplina per l'Occidente e un'altra per tutte le Chiese Orientali o infine una per l'Occidente e tante per l'Oriente quante sono le Chiese di colà che si differenziano tra loro nel rito [si che Žužek poteva dire di trovarci di fronte al *fameux trilemme* [ibidem, p. 431], Gasparri, forte anche delle opinioni espresse nel dibattito Conciliare del Vaticano I dall'Howard e da Valenza decisamente critici a qualsiasi autonomia di giurisdizione delle Chiese Orientali Cattoliche, propose a Pio XI un solo Codice per tutta la Chiesa (latina ed orientale) noncurante dell'*Orientalium dignitas* del 1894 di Leone XIII che aveva rigettato definitivamente la superiorità di un rito sugli altri. Come è noto Pio XI fu netto ed inequivocabile: no ad un unico Codice per la Chiesa di Roma che inglobasse la normativa delle Chiese Orientali in quella latina; *no* a *tot Codices tot ritus*; *sì* ad un solo Codice per tutte le Chiese Orientali che si affiancasse al Codice latino. Restavano i due giudizi dell'Howard e del Valenza che pesarono come macigni fino alla pubblicazione del Codice Orientale del 1990 secondo i quali "le due

orientale, in *La Sagra Congregazione per le Chiese orientali nel Cinquantesimo della fondazione*, 1917-1967, Roma 1969, 127-137; IDEM, *L'unità della Chiesa e la legislazione canonica delle Chiese Orientali*, in *Unitas*, ed. italiana, 1972, 176 e ss.; H. CICOGNANI, *De codificazione canonica orientale*, in *Apollinaris*, V, 1932, 86-95; A. COUSSA, *De Codificatione canonica et orientale*, in *Acta Congressus iuridici internationalis*, vol. IV, Romae 1937, 491-532; A. GIANNINI, *Sulla Codificazione del diritto canonico orientale*, in *Il diritto ecclesiastico*, 58, 1947, 193-204. Cfr. anche G. ORIOLI, *I lavori della Commissione dalla sua istituzione al 21 giugno 1975*, in *Nuntia*, 1, 1975, 20 e ss.

discipline non devono sussistere perché il rito è indipendente dalla disciplina" (Howard) e perché "la tradizione giuridica e dogmatica della Chiesa latina è superiore a quella Orientale" (Valenza) ribadendo, ancora una volta, la *praestantia ritus latini* di Benedetto XIV dell'*Etsi Pastoralis* del 26 maggio 1742. Questo dilemma se attenersi alla *Praestatia ritus latini* del 1742 oppure all'*Orientalium dignitas* del 1894 di Leone XIII lungo la quale certamente si muoveva Pio XI (contro i suggerimenti di Gasparri caratterizzati da quello che Žužek chiama le *fameux trilemme*), permase e permane nella Chiesa latina, se si è sentito il bisogno di tre interventi contrari di Pio XII, Giovanni XXIII e Paolo VI.

Il primo, parlando ai membri del X Convegno Internazionale delle Scienze Storiche del 17 settembre 1955, affermò a chiare lettere che "la Chiesa Cattolica non si identifica con nessuna cultura, la sua essenza glielo proibisce, essa quindi è pronta a intrattenere rapporti con tutte le culture"[22] e il secondo nella Lettera Enciclica *Princeps Pastorum* del 28 novembre 1959, affermò, a chiare lettere anch'egli, che "la Chiesa Cattolica non si identifica con nessuna cultura, nemmeno con la cultura occidentale alla quale essa è strettamente legata"[23].

Paolo VI, infine, sul Motu Proprio *Episcopalis Potestatis* del 2 maggio 1967, parlando dei poteri di dispensa dei Vescovi Orientali, sentì la necessità di precisare che i quattro Motu Proprio della Codificazione Orientale erano tuttora in vigore[24], cosa che appariva del tutto ovvio e pleonastico non essendo stata soppressa in alcuna parte la Codificazione orientale. E il richiamo all'*utraque Commissio* fatto dallo stesso Paolo VI nell'incontro alla

---

[22] Cfr. *Discorsi e Radiomessaggi di S.S. Pio XII*, Roma 1956, XVII, 220. Cfr. P. HUNERMANN, *Il problema dell'inculturazione*, in *Civiltà Cattolica*, quaderno 3082 del 18 novembre 1978, 313-322; O. BUCCI, *Storia e significato giuridico del Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, cit., 104.

[23] Cfr. O. BUCCI, *Storia e significato giuridico del Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, cit., 104. Cfr. Enciclica *Princeps Pastorum*, in *AAS*, 51,1959, 260 che riecheggia il discorso ai partecipanti al 2° Congresso Mondiale degli Scrittori Artisti Neri dell'1/4/1959 in *Discorsi, Messaggi, colloqui del Santo Padre Giovanni XXIII*, vol. l, 224.

[24] Per non parlare della dichiarazione di Paolo VI nel suo messaggio all'Asia: "la Chiesa ha l'obbligo di incanalarsi in ogni clima, cultura e razza. Dovunque essa si trovi, deve affondare le sue radici nel suolo spirituale e culturale del luogo ed assimilare ogni valore naturale". Cfr. O. BUCCI, *Storia e significato giuridico del Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, cit., 104-105.

Commissione Orientale nella Cappella Sistina del 18 marzo 1974, come da *Nuntia* 1, 1975, pp. 4-8, espresso poi "ut aliis verbis utamur", appare più come un rimprovero a chi testardamente continuava a riferirsi alla *Praestatia ritus latini* piuttosto che all'*Orientalis Dignitas* ("... viri Commissionis addicti ipsarum legum sunt ordenatores, non auctores seu factores ...")[25].

Ce n'era abbastanza, dunque, perché la Commissione Orientale si desse delle linee direttive che bisognava rispettare nella redazione dei testi che i dieci *Coetus* (gruppi) venivano intanto a formulare. Queste linee direttive vennero fissate in armonia con i principi fissati dall'*Unitatis Redintegratio* e dall'*Orientalium Ecclesiarum* nonché richiamando gli atti Conciliari *Lumen Gentium*, *Christus Dominus*, *Presbiterorum Ordinis* e *Apostolicam Actuositatem*[26] e furono rispettate fino in fondo da tutti i *Coetus* cui Ivan Žužek non fece mai mancare la sua presenza, sentinella fermissima a che la *praestatia ritus latini* non prendesse il sopravvento sulla tradizione giuridica orientale con il rischio di dare corpo e anima a quella che poi chiamò con squisita ironia, un *quadrilemme* e perfino un *cinquiemelemme* che vi sarebbero stati seguendo la controversia causata dalla *praestatia ritus latini* nel dibattito scientifico della codificazione (latina e delle Chiese orientali)[27]. Le direttive furono accettate all'unanimità dalla prima plenaria svoltasi dal 18 al 23 marzo 1974 in un dibattito franco e cordiale che non trovò dissensi particolari, neppure nella necessità di dare versioni nelle tre lingue che da allora divennero patrimonio dei membri e dei consultori (italiano, francese e inglese)[28].

---

[25] Cfr. nota precedente e il richiamo a O. BUCCI, *Storia e significato giuridico del Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, cit., delle 104-105 ed ivi, 105, nt. 87 con i riferimenti a *La Civiltà cattolica*. quaderno 3082, 18 novembre 1978, 313-322.

[26] Cfr. O. BUCCI, *Storia e significato giuridico del Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, cit., 108-110 dove sono specificate le singole direttive, da *Nuntia*, 3, 1976, 3-8.

[27] Il quadrilemme era riportato con ironia e garbo alla "variété disciplinae orientalis soutenue par Leone XIII nell'*Orientalis dignitas*", per diventare "cinquiennes, alors que le quatre cinquiennes serait restait talquai dans le code gasparriens de 1917", così IVAN ŽUZEK, *L'idee de Gasparri*, d'un Codex Ecclesiae Universae, comme "point de départ », de la codification canonique orientale, in Transversalites, in revue de l'Institut catholique de Paris, 58, avril-juin 1996, 215-244, poi in L'Annèe Canonique, 38, 1995-1996, 53-74, riproposto in Unterstanding the Eastern Code, Roma 1997, Kanonica 8, 429-457 ed ivi 439-440).

[28] Cfr. J.D. FARIS, *Historical Introduction*, in *A guide to the Eastern Code. A Commentary on the Code of Canons of the Eastern Church*, curante G. NEDUNGATT, Roma 2002, 39-56, pagine che vanno lette con le pagine 31-37, cfr. IDEM, 31-37 di IVAN ŽUŽEK, *Foreword*. Le pagine 57-65 Successive altro non sono che la riproduzione delle pagine 18-24 di *Nuntia*, 3, 1976,

Attraverso la lettura delle Direttive che la Commissione aveva approvato, furono revisionati tutti i canoni della precedente Commissione pubblicati con i Motu Proprio fino al 1957 e i canoni del *De Sacramentis* mai resi noti precedentemente[29]: punto di riferimento della revisione della precedente Codificazione furono tutti i documenti che Leone XIII dal 20 febbraio 1878 (anno della nomina a Pontefice) fino alla sua morte aveva emanato per cancellare la *praestatia ritus latini* del suo predecessore Benedetto XIV[30], ma ad essere tenuti in grande considerazione furono anche i documenti che le Cinque Chiese Orientali dal 1872 al 1911 si erano dati codificando i loro

Guidelines for the Revision of the Code of OrientaI Canon Law, versione inglese parallela a quella in lingua francese (pp. 11-17) del testo italiano (pp. 3-10). È ben noto che IVAN ŽUŽEK aveva trovato nel Padre PUJOL un collaboratore eccezionale che aveva condiviso con lui ogni momento della formulazione delle singole direttive. La perdita di Pujol di lì a poco privò Ivan Žužek di un consigliere fidatissimo. l'unico di cui lui godeva estrema fiducia fin da quando era giovanissimo docente al Pontificio Istituto Orientale. Da allora Žužek si trovò solo a difendere le sue posizioni e quelle della Commissione nell'osservanza delle linee guide compilate secondo le direttive della *Orientalium Ecclesiarum*.

29 Con precisione Ivan Žužek dette conto del lavoro compiuto dalla Commissione in ogni fascicolo di *Nuntia*, Cfr. *Brevi delineamenti del lavoro della Commissione dalla istituzione 10 giugno 1973 al 1 dicembre 1973*. in *Nuntia*, l, 1973, 12-14 [il numero] di *Nuntia* provvisorio fu stampato in dattiloscritto (come si legge nel retro della IV di copertina, a testimonianza di quanto *provvisori* fossero i tempi ed i modi di costituzione della Commissione Orientale) presso la Copisteria Tipografica G. Pioda, Viale Ippocrate 57-61, Roma, tel, 06.423.608J; *Coetus de S Hierarchia*: «De Patriarchis seu Archiepiscopis Maioribus», *Acta Commissionis*, in *Nuntia*, 2, 1976, 3 I-52; *Compiti del Coetus III e IV*, in *Nuntia*, 3, 1976, 70-92 [IVAN ŽUŽEK curavit]; *Testi iniziali per la revisione dei Canoni De Baptismo, Chrismate et Eucharista* [IVAN ŽUŽEK curavit], in *Nuntia*, 4, 1977, pp 41-76; Testi iniziali per il *Coetus IX de delictis el poenis* [IVAN ŽUŽEK curavit], in *Nuntia*, 4, 1977, 97-127; *Testi iniziali per la revisione dei Canoni De Sacramentis Ordine, de locis et temporibus Sacris, de culto divino* [IVAN ŽUŽEK curavit], 64-103, in *Nuntia*, 7, 1978; *Canones de Synodo Ecclesiae patriarchalis et de Conventu patriarcali*, in *Nuntia*, 7, 1978, 21-46; *Canones concerning the Autority of Patriarchs over the Faithful of the own rite who live outside the limits of Patriarchal territory*, in *Nuntia*, 6, 1978, 3-33, poi in *Understanding*, 29-69 e poi in *Vidjajvou Journal oftheological Rejlechon* (Delhi), April 1981, 155-170; *Testi iniziali per la revisione dei canoni De beneficiis ecclesiasticis et De processibus administrativis* [IVAN ŽUŽEK curavit], 85-100 in *Nuntia*, 8, 1979, *Canons de Episcopis* [IVAN ŽUŽEK relator], in *Nuntia*, 9, 1979, 3-61; *Testi iniziali de causis beatificationibus et canonizationis* [IVAN ŽUŽEK curavit], in *Nuntia*, 9, 1979, 90-106.

30 Tutta l'attività di Leone XIII a favore delle comunità orientali Cattoliche è in R.F. ESPOSITO, *Leone XIII e l'Oriente Cristiano*, Roma 1961, cui può aggiungersi la lettura di C.I. SAETENS, *Le Congres eucharistique de Jerusalem (1893)*, Louvain 1977, con le utili osservazioni di A. BRUNELLO, *Le Chiese Orientali e l'Unione*, Milano 1966. La mera elencazione degli interventi di Leone XIII per l'Oriente Cristiano è in O. BUCCI, *Storia e significato giuridico del Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*; cit., 97-98.

diritti in una stagione, dal 1872 al 1911, in cui ritenevano, a torto o a ragione, di poter essere state abbandonate da Roma[31]. Quelle Cinque Chiese Orientali, peraltro, ben prima del decreto *Orientalium Ecclesiarum* del 21 novembre 1964, affermavano con questi atti, e in maniera categorica, la pari dignità delle Chiese Cattoliche Orientali con la Chiesa Cattolica di rito latino, muovendosi in totale sintonia con l'enciclica di Leone XIII *Orientalium Dignitas* del 1894 che aveva sconfessato per sempre – è bene ribadirlo – la pretesa superiorità del rito latino sugli altri riti della Chiesa di Roma[32].

---

[31] La chiusura improvvisa del Vaticano I, causa l'occupazione di Roma da parte delle truppe militari della nuova Italia, portò le Chiese Orientali all'angoscia vedendo nell'evento un. fatto pressoché insuperabile per la Cattolicità e il timore che il Vescovo di Roma non avrebbe potuto più agire in libertà. Furono queste le motivazioni di fondo a che le Cinque Chiese Orientali codificassero il loro diritto: a) la Chiesa rumena nei sinodi di Alba Julia e Fogara con le delibere dei Sinodi di Alba Julia del 1872, 1882 e del 1900); b) la Chiesa Sira che formulò il suo deliberato nel Sinodo di Sarfeh del 1888; c) la Chiesa Rutena con il Sinodo di Leopoli del 1891; d) la Chiesa Copta con il Sinodo di Alessandria del 1898; e) la Chiesa Armena nel Sinodo tenuto a Calcedonia nel 1890: la Commissione era sempre più laboratorio scientifico di elaborazione giuridica.

[32] Il giudizio – con il quale concordiamo totalmente – è di E.G. FARRUGIA, , alla voce *Orientalium Ecclesiarum*, in *DEOC* (Dizionario Enciclopedico dell'Oriente Cristiano), cit., 547-548, tanto più che Farrugia, ed anche in questo concordiamo completamente, ritiene il decreto la Magna Carta dei Cattolici Orientali, che respinge i giudizi del passato dato alle Chiese Cattoliche Orientali come "Chiese ponte" o "Chiese Uniate" usandole come mandanti di proselitismo verso le Chiese non in ubbidienza con Roma ma di fatto di forte impedimento al dialogo. Così avvenne all'interno della Commissione dove sul valore da dare all'*Orientalium Ecclesiarum* nacque uno scontro lacerante (e chi scrive lo può testimoniare in prima persona con fatti e altri documenti) negando al documento il valore di impronta ecumenica che invece ebbe. Eco di questi scontri è in E.G. FARRUGIA alla voce citata, 548 tanto da parlare di "mancata purificazione della memoria". Resta il giudizio da dare sull'attività di Benedetto XIV, papa Lambertini su cui la storiografia, ad avviso dello scrivente. deve ancora appianare i contrasti sul suo operato dati dalla passata dottrina ma di cui non può essere sottaciuto il fatto che fu affascinato dalla cultura del suo tempo e dalla convinzione che il razionalismo Settecentesco potesse essere ingabbiato – con le sue significative accezioni di illuminismo e positivismo giuridico – dalla Chiesa di Roma. Basterebbe, per convincersi di ciò, riandare al rapporto che il Papa ebbe con Voltaire che gli dedicò il suo *Mahomet* e che ebbe su di lui un'influenza determinante nel considerare la cultura europea superiore ad ogni altra. "Non si può negare – scriveva al Cardinale de Tenein – che non sia Voltaire un bell'uomo, un uomo di molta vivacità e sapere, e che quando non fosse tutto per noi, il che veramente non crediamo. compirebbe accarezzarlo, acciò diventasse tutto nostro, avendo la Chiesa ed avendo la Sede apostolica avuti danari considerevoli da persone poste in fuga, e che se fossero restate fra noi non avrebbero fatto quel danno che fecero" [in E. PRÉCLIN – E. JARRY, Le *lotte politiche e dottrinali nei secoli XVII e XVIII (1648-1789)*, voI. XIX, t.), della STORIA DELLA CHIESA di A. FLICHE-V. MARTIN, Torino 1974, trad. it., 54, nt. 55].

Con le loro Codificazioni le Cinque Chiese Orientali affermavano il loro distacco dalla tradizione romanistica occidentale (fatta proprio dalla Chiesa Latina) nata anch'essa sulle ceneri della Compilazione giustinianea ma formatasi sulla base della riflessione dei Glossatori e Commentatori nella Scuola di Bologna che aveva dato vita alla dottrina dell'*utrumque jus* che fu fonte di é: incredibile passione giuridica nei circoli culturali europei ma da cui rimasero estranei sia la Scuola di Pavia[33] che la riflessione bizantina sulla compilazione giustinianea[34] indirizzandosi, attraverso l'Umanesimo giuridico e poi attraverso il filtro delle scuole Rinascimentali, all'Illuminismo e al Positivismo giuridico con la mediazione di Alciato e poi del razionalismo Settecentesco fino alla Pandettistica e alla Scuola Storica tedesca[35]: storia giuridica mirabile che non ha pari nell'esperienza culturale di tutti i tempi, ma che nulla ha a che vedere con la tradizione giuridica delle genti dell'Oriente Mediterraneo in periodo cristiano dove la predicazione apostolica si diffuse fra genti parlanti la comune Koiné greca non

---

Era il trionfo dell'eurocentrismo culturale di cui la Chiesa latina rappresenta un'appendice. Di tutto questo si discuteva con Ivan Žužek in quello che abbiamo chiamato *Laboratorio scientifico* che la Commissione era diventata (insieme a Metz, Gaudemet, Plochl e Potz). Su ben altre posizioni appare A.C. JEMOLO, alla voce *Benedetto XIV*, Papa (in *EI*, VI, 1930, 612-614), che viene giudicato "grande canonista, zelante pastore, buon sovrano, uomo dalla mente aperta, ricco di spirito (l'ironia e le frecciate, mai acri, sprizzano di continuo dalle sue lettere) profondamente buono (la sua ospitalità addolcì la vecchiaia di Giacomo III Stuart, che ebbe in Roma tutti gli onori regi) largamente caritatevole: la tradizione e il ricordo hanno ben potuto dirlo addirittura un grande Papa". Giudizio che tuttavia non può essere sottoscritto, ove si vogliono tener presenti gli effettivi risultati della sua opera.

33 Sull'iter della Scuola di Bologna e della Scuola di Pavia cfr. O. BUCCI, *La Genesi della struttura del diritto della Chiesa latina e del diritto delle Chiese Cristiane orientali in rapporto allo svolgimento storico del diritto romano e del diritto bizantino*, in *Apollinaris*, LXV, 1992, 93-] 55 e, prima, IDEM, *Diritto romano, Patristica latina e attività legislativa giustinianea: alle origini del diritto bizantino*, in *Apollinaris*, LIV, 1981, 1-2, 268-304. Sulla formazione dell'*Utrumque Ius*, cfr. O. BUCCI, *Utrumque Jus. Le ragioni del diritto nella storia della Chiesa*, Iași 2002 [Academia Historica Iuridico Theologica Petrus Tocănel, Instituti Theologici Francescani-Roman, [Coloana Studia et Documenta, 2]

34 Cfr, nt. precedente. Per una buona sintesi cfr. G. FERRARI DALLE SPADE, alla voce *Diritto bizantino*, in *Nov. Dig. It.*, V, 1960, rist. 1981, 791-796 da leggere con AA.VV., *Byzantine Era*, in *Oxford Dictionary of Byzantium*, New York-Oxford 1981, 342-362.

35 Sulla *Pandettistica*, cfr. G. IMPALLOMENI, alla voce omonima, in *Nov. Dig. It.*, XII, 1965, rest. 1982, 350-352 che fa tesoro di R. ORESTANO, *Introduzione allo studio del diritto romano*, Torino, 1961, 218 e ss) Sulla Scuola Storica del diritto oltre all'Orestano, ibidem, cfr. E. PARESCE, alla voce omonima, in *Nov. Dig. It.*, XVI, 1969, rist. 1982, 823-827. – Fondamentale, comunque, rimane la riflessione del PIANO MORTARI alla voce *Codice*, l, *Premessa Storica*, in *EdD*, VII, 1960, 232 e ss.

disdegnando né il passato aramaico-siriaco né il passato egizio-copto cui non poco deve il *gheez* etiopico. Il principio della Codificazione e la nozione dell'astrazione giuridica così ben messa in evidenza da René Metz nulla avevano a che vedere con questa pur nobilissima tradizione[36] che, è bene ribadirlo, riguardò la sola tradizione giuridica occidentale, e quindi la sola tradizione giuridica della Chiesa latina.

La Codificazione resa pubblica attraverso i Motu Proprio e quella delle Cinque Chiese Orientali Cattoliche erano invece eredi di lilla tradizione giuridica sempre giustinianea ma che era giunta alla produzione normativa attraverso il passato ellenistico e quello siriaco filtrato dal *Libro Siro Romano* giungendo al presente storico-giuridico della *legge Isaurica*, dei *Basilici* e del *Procheiron*, totalmente sconosciuti alla tradizione romanistica europea se non per alcune fasce territoriali dell'Italia meridionale. Era questo passato ellenistico e la lettura bizantina della tradizione giustinianea che erano serviti da tramite per le Chiese Cattoliche Orientali con la tradizione giuridica delle Comunità Ortodosse dell'Autocefalia e con le Scuole giuridiche islamiche che avevano dato vita ai *berat* e alle successive statuizioni del Califfato per i *dhimmi* cristiani, cattolici e non cattolici[37].

In questo scenario la *praestantia ritus latini* appariva atto che doveva inglobare nell'eurocentrismo culturale tutta la tradizione giuridica dell'Oriente Cristiano e non Cristiano[38].

Orientalisti d'ingegno come Jugie, Pitra, Tisserant, Agagianian e Coussa avevano lavorato per la comprensione di questi problemi[39], Ivan

---

[36] Cfr. il testo di cui alla nota 16 con l'indicazione del pensiero di RENÈ METZ.

[37] Cfr. O. BUCCI, *Storia e significato giuridico del Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, 107 e ss.

[38] La *praestantia ritus latini*, anzi, può leggersi anche come un'appendice della consapevolezza del Settecento europeo razionalistico di sentirsi superiore ad ogni altra cultura innanzi espressa, fuori e dentro l'Europa. Cfr. C. FASSÒ alla voce *Illuminismo*, in *Nov. Dig. It.*, VIII, 1962, rist. 1982, 178-181. che rimanda a F. VENTURI, *Le Origini dell'Enciclopedia*, Firenze 1946 e S. COTTA, *Il pensiero politico del razionalismo e dell'illuminismo*, in *Questioni di Storia Moderna*, Milano 1948 ed ivi infra; M. A. CATTANEO, *Positivismo Giuridico*, in *Nov. Dig. It.*, XIII, 1966, rest. 1982, 315-322.

[39] Erano questi i grandi Orientalisti Ecclesiastici che Ivan Žužek stimava per il loro rigore formale e per la serietà dei loro studi sull'Oriente Cattolico e non Cattolico insieme ad Edoardo Volterra per il cui tramite ebbi la ventura di incontrarlo. Su *Pitra* (1° agosto 1812 – 9 febbraio 1889), cfr. F. CABROL, *Histoire du Cardinal Pitra*, Paris 1893, e G. DE LUCA, alla voce omonima in *EI*, XXVII, 1935, 443; su *Eugène Tisserant*, Segretario della Congregazione per le Chiese Orientali, cfr. *EI,* Appendice III, t. III, (1949-1960),1961, 957.

Žužek con l'ausilio dei Romanisti che conoscevano entrambi gli scenari della tradizione giuridica sulla Roma del Tevere e la Roma del Bosforo, diede corpo e anima a chi lo aveva preceduto[40], ponendosi sulla loro scia scientifica.

4. Il mancato collegamento con la Comunità che contemporaneamente redigeva il nuovo Codice di diritto canonico della Chiesa Latina causa di amarezza per Ivan Žužek e di incomprensione fra i membri delle due Commissioni: amarezza e incomprensioni che danno vita alle divergenze nella redazione dei due testi, sul tema processualistico, su quello penalistico e su quello del diritto matrimoniale. La conseguenza è stata che siffatti risultati hanno contribuito al riaffermarsi della *praestantia ritus latini*

Il padre Ivan Žužek che nel 1972 aveva accettato di essere pro-segretario (e poi segretario e poi ancora sottosegretario: e questi passaggi furono intercalati da momenti di amarezza e di sconforto) della Commissione, arrivava al 1990, all' atto della pubblicazione del Codice, cresciuto in sapienza e cultura, fortificato nelle presenza e nell'ubbidienza verso il Vescovo di Roma, verso la Compagnia di Gesù, verso i fratelli della Chiesa latina e di tutte le Chiese Orientali consapevole di aver compiuto un lavoro utile per la chiarezza delle posizioni fra i vari riti e di conseguenza fra le varie culture che formano l'unità della Chiesa di Cristo e di Pietro.

Quest'ultimo dato – la consapevolezza cioè di aver fornito un contributo alla chiarezza della distinzione fra i vari riti, che voleva e vuoi dire la distinzione e il rispetto delle varie culture da parte della Chiesa lungo la testimonianza che da leone XIII era pervenuta a Giovanni XXIII attraverso l'insegnamento di Benedetto XV, Pio XI e Pio XII – era servito anche per capire le motivazioni avevano indotto Papa Lambertini, Benedetto XIV, ad emanare l'*Etsi Pastoralis* (26 maggio 1742) che affermava categoricamente che "ritus enim latinus propter suam praestantiam eo quod sit ritus Sanctae Romanae Ecclesiae, omnium Ecclesiarum Matris et Magistrae, et super

---

[40] Sono testimone di lunghi incontri, durante tutto il primo decennio della vita della Commissione avvenuti fuori dagli orari di riunioni, tenuti cordialmente con chi scrive e gli altri membri e consultori laici dove venivamo consultati, come studiosi, sulle nostre conoscenze del passato storico orientale ed occidentale, ma soprattutto sulle distinzioni in campo giuridico, fra gli itinerari diversificati che portarono la gente d'Occidente e quella d'Oriente a distinguersi fra di loro.

Graecum ritum praevalet". Bisognava dunque partire da quel dato per poter capire cosa fosse avvenuto dal 1742 al Vaticano II alla 'riscoperta' dell'Oriente cui avevano lavorato i precedenti pontefici di Giovanni XXIII, e aiutare anche i giuristi della parallela Commissione Latina a superare le incomprensioni sorte con quell'asserita *praestantia*, causa di lacerazioni infinite, dentro e fuori la Chiesa, dentro e fuori la Compagnia di Gesù, tenuto anche conto – e non è poco – che Papa Lambertini era stato il Papa anche del problema dei cosiddetti riti cinese e malabarese[41].

Ed allora bisognava scavare nella storia dei rapporti fra Cristianità orientale e Cristianità latina per capire come e perché si fosse pervenuti a siffatta lacerazione tenuto soprattutto conto che la cristianità a Roma nasce in un tessuto di lingua greca e di cultura siriaca e che solo dopo – e gradatamente – diventa latina. Di qui l'esame di coscienza compiuto dalla Commissione che dopo ampio dibattito e vivacissimi scontri (pervasi sempre di carità e di comprensione) individuò le varie tappe della divisione fra Roma e l'Oriente che non erano sorte né dal breve *Romanus Pontifex* di Pio IV

---

41 Il problema resta quello di capire i modi e i tempi che condussero Lambertini a fare le scelte che lo portarono, attraverso una lettura moderna (illuministico-positivistica) ad affermare la primarietà del rito latino su tutti gli altri riti, compreso quello cinese e malabarese (il primo era tutt'altro, e non certo un rito, ma di tal problema non possiamo discutere in tale sede). Uomo di grande cultura, Lambertini era stato prima di salire sul soglio pontificio, e non disdegnò di continuare a farlo da Pontefice, in corrispondenza con Federico II di Prussia e con Voltaire (che gli dedicò il suo *Mahomet*), con Scipione Maffei e Ludovico Antonio Muratori, con Ruggero Boscovich e Cristoforo Maire e infine con il Winkelmann, cioè con la più brillante cultura illuministica del tempo. Successivamente condannò la massoneria (1751), l'Esprit de Lois (1752) e lo stesso Voltaire, a più riprese (1753-1757), curò una riforma dell'indice più rispettoso dei diritti delle persone incriminate ed ebbe un duro confronto con l'Inquisizione spagnola perché aveva inserito nel suo elenco opere approvate da Roma. La pubblicazione dell'*Etsi Pastoralis* avvenne, e non deve apparire un caso, nella primissima fase del suo pontificato quando era ben noto il suo rapporto con Voltaire intessuto da reciproche premure. I migliori studi sul Lambertini restano quelli di M. ROSA, *Tra Muratori, il Giansenesimo e i "lumi": Profilo di Benedetto XIV*, in *Riformatori e ribelli nel '700 religioso italiano*, Bari 1969; V. GIUNTELLA, *Studi sul Settecento romano. Il pontificato di Benedetto XIV*, in *Studi Romani*, 6, 1958, 184-188; IDEM, *Roma nel Settecento*, Bologna 1971. Questi volumi, insieme a H. HOFFMANN. *De Benedicti XIV latinisantes, in Grecorum – Italicorum liturgiam ac subordinationem ecclesiasticam*, Roma 1958, e R. RAINHARDT, *Zur Kirchenpolitic Papst Benedictus XIV*, in *R.Q.*. 1965. 259-268, furono oggetto di attente letture di Ivan Žužek nel tentativo di capire il tragitto culturale di Papa Lambertini.

del 1564 con cui si parlava di riduzione dei Greci alla Chiesa Romana né dalla notte di Natale dell'800 quando fu incoronato in San Pietro Carlo Magno, ma dal 366-384, epoca che segna l'abbandono della liturgia di lingua greca a partire da Papa Damaso[42].

A quell'evento seguirono altri, ed il più grave da un punto di vista culturale, fu l'abbandono della lingua latina da parte della Cancelleria imperiale bizantina[43] che fece venire meno il monopolio della lingua latina in campo giuridico: iniziava così il *graecum non legitur* nella Roma del Tevere e il trionfo dell'atteggiamento di Libanio (la seconda Retorica) che si vantava, lui che si era prostrato a terra quando vide la bellezza della Roma del Bosforo, di non essere mai andato, e di non voler andare, nella Roma antica[44].

Ed è a questi eventi che bisogna partire per capire i successivi atti fino a quell'infausto 1742[45].

L'assolutismo bizantino da un lato, seguito dal predominio islamico dall'altra, divisero per secoli le comunità cristiane d'Oriente e d'Occidente: soprattutto il predominio dell'Islam causò diffusissime apostasie e lo smembramento di comunità cristiane di cui solo una minima parte rimase fedele a Roma mantenendo i rapporti con le Chiese autocefale di cui avevano in comune storia, riti e lingua con i relativi drammi[46].

In questa tensione culturale e storica, dove essere Cristiani e fedeli a Roma ha voluto dire isolarsi da tutto e da tutti, si inseriscono eventi epocali

---

[42] O. BUCCI, *Storia e significato giuridico del Codex Canonum Ecclesiarum Orienialium*, cit., dove sono indicate le venti tappe che da Damaso portarono all'*Etsi Pastoralis* di Benedetto XIV (e la cui individuazione devo ai colloqui e alle riflessioni con Ivan Žužek).

[43] In un lasso di tempo che andò dal 527-560 (pubblicazione delle Costituzioni di Giustiniano in lingua greca) al 610-641 (Eraclio) quando si abbandonò il latino come lingua ufficiale unica all'interno della cancelleria imperiale bizantina, cfr. M. JUGIE, *Justinien*, in *D.Th.Cath.*, VIII, 1925. coll. 2277-2290; A. PERNICE, voce *Eraclio*, in *EI*, XIV, 1932, 179.

[44] Da cui può trovarsi una *praestantia ritus Graecorum* anche in campo giuridico che si sostituisce alla *praestantia ritus latini*. Cfr. O. BUCCI, *Storia e significato giuridico del Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, e ciò meravigliò molto Ivan Žužek educato com'era stato a considerare la lingua latina come lingua giuridica per eccellenza, fuori e dentro la Chiesa.

[45] Cfr. O. BUCCI. *Storia e significato giuridico del Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, cit., 74-83.

[46] A tanti anni di distanza lo studio di E. DRIAULT, *La Question d'Orient depuis ses origines, jusqu'a la paix de Sèvres (1920)*, Paris, 1921, resta ancora punto fermo da cui partire per ogni conoscenza sui problemi dell'Oriente Mediterraneo.

quali il Colonialismo europeo condotto da Paesi Cattolici e dal grande Paese della Riforma anglicana[47], la Rivoluzione Culturale Umanistica e Rinascimentale con l'appendice illuministica e positivistica che crearono categorie false e bugiarde che un grande Orientalista ha chiamato l'*Orient crée par l'Occident*[48] per cui non ci si deve meravigliare che si giunse all'*Etsi Pastoralis*.

È stato tutto questo che ha portato all'incomprensione della Chiesa d'Occidente da quella d'Oriente, e non ci si deve meravigliare ancora se, all'atto dell'emanazione del Codice della Chiesa latina del 1917 le Chiese Orientali Cattoliche si erano affrettate a darsi, ciascuna per proprio conto, una propria organica raccolta di norme che servirono poi non poco alla prima Codificazione curata dal Gasparri[49], come precedentemente si è precisato.

---

[47] Bisogna partire dal volume di Fr. HEILER, *Die Ostrichen*, München-Basel 1971, e poi seguire la dottrina raccolta da *Ostkrchenliche Studien*, Wurburg, che dal 1952 porta regolarmente la bibliografia comprendente anche gli studi particolareggiati su – tutto il campo degli studi orientali fino ad oggi. Stessa cosa per *Byzantinoslavica* di Praga che cura la bibliografia completa negli studi bizantini.

[48] E. SAID, *L'Orient crée par l'Occident*, Paris 1980, 395, editeur du Seuil. Fu Ivan Žužek a indicarmi la pubblicazione del Said che fu poi oggetto di una mia nota critica in *Apollinaris*, LVII, 1984, 3-4, 819-886, che ebbe una diffusa lettura in Italia e all'estero [*«Oriente» e «Occidente» nella Storiografia Europea: le responsabilità dell'Occidente nella creazione delle categorie orientalistiche e il ruolo assunto dai circoli culturali europei nella loro formulazione*]. Il Said ha ricostruito il percorso di questa creazione delle categorie orientalistiche a partire proprio dal periodo Umanistico e Rinascimentale per giungere attraverso Montesquieu e Voltaire, ad Hegel e Marx. Di qui le responsabilità della Cristianità (e del Cattolicesimo) a don aver saputo arginare questo movimento che, anzi, attraverso il Colonialismo europeo, affascinò non poco la missionologia cristiana (luterana e anglicana) e cattolica (dalla diffusione del Cattolicesimo nell'Estremo Oriente a quella del Cardinale Massaia in Etiopia) fino a far propria la *Weltanschauung* colonialistica europea. Ivan Žužek discusse con chi scrive pagina per pagina quanto venne poi vergato in Apollinaris e capì allora – così ebbe a dirmi – come e perché potesse nascere l'*Etsi Pastoralis* di Benedetto XIV.

[49] Cfr. precedentemente, al paragrafo 3. Alla scoperta delle responsabilità della cultura europea nella costruzione delle categorie orientalistiche rivanno i miei studi tutti frutti di riflessioni elaborate in quel Cenacolo di studiosi che divenne la Commissione per la revisione del Codice di Diritto Canonico delle Chiese Orientali. Cfr. O. BUCCI, *I rapporti fra la Grecia e l'antica Persia, appunti storico-giuridici per un dibattito sulla pretesa contrapposizione fra Oriente e Occidente*, in *Apollinaris*, XLVI, 1973, 363-388; XLVII, 1974, 196-220; IDEM, *Tradizione Giuridica greco-romana e tradizione giuridica della Chiesa*, in *Aquinas*, XIX, 1976, 3, 386-410 e XX, 1977, 1, 92-116. Chi scrive sviluppò poi sulla scorta dell'analisi delle fonti, i

Il cruccio di Ivan Žužek era quello di far capire alla Commissione latina tutto questo iter culturale, ma non vi riuscì, e non fu ascoltato neppure all'interno della Compagnia di Gesù. Lo ritenne un fallimento, e se ne amareggiò. Ne sono testimone.

Restavano così le distanze fra le due Compilazioni, fin dalla fase de iure condendo.

Basta leggere l'intervento di Ivan Žužek al *Simposio* per il decennale dell'entrata in vigore del Codice Orientale (cfr. *Sacralità e dimensione umana dei Canones*, in *Ius Ecclesiarum Vehiculum Caritates*, Città del Vaticano, 2004, pp. 53-116) dove l'analisi filologica dei termini *sacer* e poi κανων (con i suoi derivati di θειοι, ιεϱοι, αγιοι) nelle fonti dei primi otto Concili e poi nel diritto imperiale bizantino dà chiara la separazione dal valore *sanctus* latino individuandone quindi i diversi tragitti storici e giuridici, e così per il termine τα συμφεϱοντα che non può che essere tradotto *utilià* (quae expediunt), ma la cui traduzione è un lontano ricordo dell'originario greco perché si lega al diritto romano classico precristiano, e così l'analisi sul concetto di uomo come *animal rationalis*, di persona nel suo significato più profondo di *rationalis naturae individua substantia* di Boezio, che è stato il

---

Corsi monografici tenuti nell'Università degli Studi di Siena, Facoltà di Magistero, presso la Cattedra di Cultura Greca negli anni Accademici 1978-1979, 1979-1980, 1980-1981, 1981-1982, 1982-1983 sui seguenti temi: 1) *La primarietà dell'uomo greco e le origini storiche del razzismo*; 2) *Mercantilismo greco e Imperialismo culturale ellenistico*; 3) *Il razionalismo greco e le origini storiche dell'ateismo*; 4) *La condizione femminile nella Grecia antica*; 5) *Storiografia erodotea e storiografia tucididea come futuri modelli di scelta di campo pei la storiografia europea*. Nessuno di questi corsi è stato a tutt'oggi dato alle stampe. Di essi è testimonianza nelle dispense ciclostilate in uso per gli studenti del tempo. Non deve quindi meravigliare se, in questo scenario, e lungo il percorso stabilito all'interno della Commissione nella prospettiva di *Laboratorio scientifico di analisi giuridica* (che doveva servire – questi erano gli intenti – ad una comprensione del perché e come fossero sorte le difficoltà di lettura dei comportamenti che portarono all'*Etsi Pastoralis* chi scrive, desse alle stampe il saggio *Il problema della formazione della terminologia cristiana da parte delle originarie Chiese Orientali. Studio linguistico e storico-giuridico*, in *Nuntia*, 5, 1977, 71-95. di cui si pubblicavano i soli *Prolegomena* e, di questi, i soli paragrafi 1-8. La pubblicazione di quelle pagine diede luogo a reazioni durissime e scomposte negli ambienti di cultura greca tanto che la Segreteria di Stato, in un incontro con lo scrivente, il Padre Ivan Zuzek e il Rettore della Pontificia Università Lateranense Franco Biffi, pur comprendendo la strumentalizzazione delle reazioni allo scritto. invitò a non continuare la pubblicazione. A tutt'oggi lo scrivente ha osservato l'ubbidienza e non ha pubblicato l'intera opera cui il grande studioso Giovanni Rinaldi aveva apposto (1978) l'introduzione.

motivo dominante nel dare la normativa orientale della Chiesa per cui, riandando al Pio XII dell'Osservatore Romano del 3-4 ottobre 1955, p. 1, col. 3, tutta la normativa della Chiesa (tutta, senza eccezione, precisa Žužek) deve essere al servizio della persona individualmente presa nel significato boeziano e tenendo conto del suo sviluppo storico, secondo il patrimonio di ciascuna delle sei Chiese patriarcali che Ivan Žužek, op. cit., p. 111, elenca (Armena, Caldea, Copta, Maronita, Melkita, Sira) e delle due Chiese rette da un Arcivescovo Maggiore (Ucraina e Malabarese) per poi precisare (ibidem): "occorre rilevare che in ognuna di queste Chiese è stato, dall'antichità e lungo il corso della storia, mirabilmente congénito e strettamente connaturato con la cultura delle singole etnie alle quali appartengono i fedeli di queste Chiese, ed è diventato tutt'uno con essa, sì da appartenere al cuore stesso di tale etnie, a tal punto che il minimo affronto a tale patrimonio rituale è una ferita inferta a quel cuore. Invece, tale patrimonio è rispettabile sotto ogni aspetto, in ossequio ad ogni singolo uomo battezzato ed educato dalle ginocchia della propria madre nel quadro di tale cultura cristiana, cultura che caratterizza, quasi, come il proprio sangue, la irripetibile grandezza della sua persona", e *concludere* (ibidem): "Ogni Chiesa *sui iuris* è tutta permeata del suo patrimonio liturgico-teologico-spirituale e disciplinare, dalle sue più profonde radici fino alle sue più moderne istituzioni. Ed è da qui che proviene la più evidente caratteristica del CCEO, di essere cioè un Codice per una *Varietas Ecclesiarum*. Un Codice che non solo tutela il patrimonio rituale di ognuna di esse, ma lo promuove in tutti i possibili modi, con lo scopo che queste Chiese *floreant et novo robore concreditum suum munus absolvant* (OE1), vale a dire, portino alla salvezza eterna, alla santità, ogni singolo fedele a loro affidato".

Ed è evidente che questi concetti valgano anche per la Chiesa latina che è una Chiesa *sui iuris*, come le altre tenuto conto, peraltro, che il Primato del vescovo di Roma non è affatto legato al *ritus latinus* ma a ben altri principi, storici e teologici che nulla hanno a che vedere con il problema della *praestantia ritus latinus*.

E che non permettono al Rito latino di sopraffare gli altri riti della Chiesa, *cui appartiene anche un altro rito dell'Occidente, quello Ambrosiano*.

Alla luce di tali considerazioni bisogna prendere atto – indipendentemente dalle buone intenzioni e dalle improbabili mediazioni

scientifiche, che possono trarsi nei rilievi che lo stesso Žužek annota in *Sacralità e dimensione umana dei canones* innanzi riportati (saggio che, proprio perché scritto nel 2001 va considerato come criterio di lettura di tutta l'attività della Commissione che ha redatto il Codice Orientale e sintesi in buona sostanza delle direttive che furono elaborate dal gruppo coordinato dal duo Pujol-Zuiek e che poi la prima Plenaria approvò facendole proprie) – che i due Codici (quello Orientale CCEO e quello latino CIC), per quella *Varietas Ecclesiarum* che li distingue, si muovono su coordinate non sempre coincidenti:

a) qualunque paragone – storico e giuridico – fra Sinodi orientali e Conferenze Episcopali è improponibile[50].

b) i modi, i tempi e le conseguenti implicazioni giuridiche di qualunque approccio di dialogo ecumenico *a parte Orientis* (e direi: all'interno di ciascun rito e all'interno di ciascun Patriarcato) si pongono su linee ben diversificate da quelle *a parte Occidentis* cioè latina[51]: l'esame di coscienza e l'affermazione dei reciproci peccati sono ben diversi dall'una e l'altra parte, all'interno di ogni Chiesa *sui iuris*, e soprattutto all'interno della Chiesa latina, che va considerata una Chiesa *sui iuris*, come le altre (che certamente è la principale nella Cattolicità ma solo perché è la più diffusa e, in quanto tale, per il peso che ha avuto nella storia).

c) tutto il titolo XVIII del CCEO *De Sanctionibus Poenalibus in Ecclesia*, nel Caput I (*De delictis et poenis in genere*: Calmo 1401-1435) e nel Caput II (*De poenis in singula delicta*: cann. 1436-1467) è lontanissimo dai paralleli canoni del Codice latino così come lontanissimi sono i canoni del Codice Orientale 1468-1487 *de Procedura in poenis irrogandis* in ogni singola partizione (de

---

50 Cfr. P. MONTINI, *Le conferenze episcopali e i Sinodi delle Chiese Orientali*, in *Quaderni di Diritto Ecclesiale* (QDE), 9, 1996, 433-448. A mettere ordine per qualunque confusione in merito, cfr. D. SALACHAS, *Il principio della struttura sinodale delle Chiese Orientali nella legislazione canonica antic*a, in *Nikolaus*, 6, 1978, 221-249; C. VASIL, *Le principe de la synodalité dans les Eglises patriarcates selon le CCEO*, in *L'Année Canonique*, 40, 1998, 87-117 e soprattutto IVAN ŽUŽEK, *Canones des Synodo Ecclesiae patriarchalis et de Conventu patriarcalis*, in *Nuntia*, 7,1978, 21-46. Il punto è in D. FARIS, *Patriarchal Churches (cc. 55-150)*, in *A Guide to the Eastern Code*, ed. G. NEDUNGATT, Rom 2002 [Kanonika 10], 155-200.

51 Cfr. D. SALACHAS, *Ecumenism (cc. 902-908)*, in *A Guide to the Eastern Code*, at. 607-618; IDEM, *L'ecumenismo nello schema del Codice di diritto canonico orientale*, in *Apollinaris*, 61, 1988, 205-227; IDEM, *Il nuovo Codice dei Canoni delle Chiese Orientali: prospettive ecumeniche e limiti*, in *Euntes Docete*, 49, 1996, 229-265.

iudicio poenali, de praevia tnvestigatione, de iudicii penali evolutione, de actione ad damnare paranda, de irrogatione poenarum per decretum extra iudicium) rispetto ai paralleli canoni del Codice latino. A distanziare le due normative ci sono i cinque suggerimenti delle direttive del *coetus* coordinato dal duo Pujol-Žužek [a) l'amministrazione della giustizia deve avvenire in piena aderenza alla realtà delle cose, alle condizioni degli individui e alla società ecclesiastica; b) bisogna dichiarare che nel diritto canonico il principio della tutela giuridica si applica in modo equanime sia ai superiori che ai sudditi così ché sparisce del tutto qualsiasi aspetto di arbitrarietà nell' amministrazione ecclesiastica; c) rifiuto completo dell'applicazione delle latae sententiae perché esse non corrispondono alle genuine tradizioni orientali, sono sconosciute alle Chiese ortodosse e non sembrano necessarie ad un adattamento del Codice Orientale alle esigenze moderne della disciplina delle Chiese Orientali Cattoliche; d) si dia maggiore rilevanza alla *monitio canonic*a prima di poter punire secondo gli antichi canoni delle Chiese orientali] che si richiamano direttamente alle fonti vetero e neotestamentarie e dei primi otto Concili oltre che ai Padri della Chiesa greca e latina[52].

d) con buona pace di chi tenta mediazioni impossibili, qualunque paragone fra legislazione orientale in tema di matrimonio e legislazione latina sullo stesso istituto (e sul relativo sacramento) è del tutto improponibile[53], essendo l'istituto matrimoniale in Oriente un patto a tre (fra

---

[52] Cfr. G. DI MATTIA, *La normativa di diritto penale nel CIC e nel CCEO*, in *Apollinaris*, 65, 1992, 149-172, che ripete in *Dir. Can. Orientale*, 191-210 e in R. COPPOLA, *Incontro*, cit., vol. II, 511-534, e che ben individuò il contrasto fra le due normative, contrasto che tentò poi di sottacere, anni dopo, con *La riserva della legge penale nel CIC e nel CCEO*: *armonia o conflittuale legislazione?*, in Metodo, *Fonti e soggetti del diritto canonico*. Atti del convegno Internazionale di Studi "La Scienza Canonistica .... , Roma 13-16 novembre 1996, Roma, 1999, 603-624.

[53] Completo è lo studio di D. SALACHAS, *Il sacramento del matrimonio nel nuovo diritto Canonico delle Chiese Orientali*, Bologna 1994, da leggere parallelamente a O. BUCCI, *L'Istituto giuridico del matrimonio nella tradizione canonistica latina: alla ricerca della sua autonomia*, in Atti del Congresso Internazionale *Incontro fra Canoni d'Oriente e d'Occidente*, curante R. COPPOLA, voll. 2 ed ivi vol. 2, Bari 1994, 285-296. Fondamentale resta la presentazione al volume del Salachas innanzi citato di RENÉ METZ che fissa i punti di divergenza nella regolamentazione giuridica del matrimonio nelle Chiese Orientali e in quella della Chiesa latina: a) nel diritto delle Chiese Orientali (cattoliche e non cattoliche) l'accento è messo sul momento celebrativo, mentre nella Chiesa latina l'accento è messo sul consenso dei soggetti nubendi; b) nelle Chiese Orientali la benedizione del sacerdote costituisce l'atto centrale e fondamentale nella formazione del vincolo matrimoniale. L'intervento

gli sposi e la Chiesa rappresentata dal celebrante senza il quale non è possibile costituire la forma matrimoniale) e non un patto a due come nell'istituto latino dove i celebranti sono solo gli sposi, secondo l'antico diritto romano attestato da Ulpiano e dove il celebrante ha la sola funzione di teste qualificato.

e) e la stessa cosa dobbiamo dire sulla Condizione giuridica della Gerarchia Ecclesiastica e sul suo Magistero, dal titolo III al titolo XV, dal Romano Pontefice al semplice *clericus*, tale e tanto è stato l'iter giuridico diversificato cui è andato incontro la Gerarchia in Oriente e in Occidente. Non c'è dubbio che le figure del Patriarca e del Metropolita caratterizzano le Chiese Orientali con diversificazione il cui tragitto storico ha per sempre mutato la storia della Chiesa latina da quella delle Chiese d'Oriente se si è sentito da un lato il bisogno di sopprimere il titolo di Patriarca al Sovrano Pontefice e di equiparare l'ufficio del Metropolita latino a quello delle Chiese Orientali attenendone scarsi effetti giuridici[54]. Il fatto che il Romano Pontefice non abbia

---

sacerdotale, cioè, è propriamente costitutivo perché sussista l'istituto giuridico del matrimonio. Il sacerdote, cioè, non compie un semplice atto rituale quando benedice gli sposi: invocando lo Spirito Santo che scende sui nubendi, è realmente il ministro del mistero di Dio che si realizza nel matrimonio. In queste condizioni, si comprende bene che né il diacono né ancor meno un laico potrebbe sostituire il sacerdote come è possibile invece nel diritto latino attuale; c) il matrimonio esiste precisamente sin dal momento in cui è amministrato dal sacerdote; anche la distinzione tra matrimonio non consumato (ratum) e consumato (consummatum) che il Codice latino al canone 1061 definisce in modo esplicito, è difficilmente comprensibile dagli Orientali: essa non figura come tale nel Codice Orientale. Nel Codice latino la presenza della consumazione come elemento integrante del sacramento del matrimonio deve giustificare il potere di dispensa del Papa; d) nella prospettiva teologica orientale è difficile comprendere l'istituzione giuridica del matrimonio per procura che il diritto latino ha ammesso da lunga data, fin dall'epoca del diritto classico. Il codice orientale ammette il matrimonio per procura solo nel diritto particolare per sottolineare che, a partire dal secolo XV, l'una o l'altra Chiesa ne aveva ammesso il principio; e) il diritto non riconosce il matrimonio sotto condizione (can. 826) contrariamente al diritto latino (can. 1102 paragrafo 2). Sulla base di questa antica dottrina della Chiesa Orientale, unita e non unita al Vescovo di Roma, chi scrive ha pubblicato la riflessione su *Il Matrimonio Cristiano. L'iter normativo nei diritti della Chiesa*, Roma 2012, [Istituto Patristico Augustinianum. Sussidi Patristici, 17].

54 C'è negli interventi degli studiosi collaboratori della raccolta collectanea *A Guide to the Eastern Code, A Commentary on the Code of Canons of the Eastern Churches*, edited by G. J Nedungatt S.J., Rome 2002, S. Manna [*The Supreme Church Authority (cc. 42-54)*, 129-154], J. D. Faris [*Patriarchal Churches (cc. 55-150)*, 155-200], Idem [*Major Archiepiscopal Churches (cc. 151-154)*, 201-206], Idem [*Metropolitan Churches and Other Churches sui iuris (cc. 155-176)*,

più il titolo di Patriarca se è un elemento di chiarezza storica, è contemporaneamente un elemento di dibattito lacerante con le Chiese Orientali non cattoliche per la presenza in quelle Chiese della figura del Patriarca e del Patriarcato Ecumenico di Costantinopoli la cui accettazione porta peraltro a dibattiti di dubbia soluzione sul piano storico e dottrinario sulla concezione stessa e sul principio del Primato del Vescovo di Roma.

Al fondo di ogni diversità fra la Chiesa latina e le Chiese Orientali Cattoliche (e non Cattoliche) c'è in Ivan Žužek la visione generale del diritto cui le esperienze storiche per più di un aspetto distoniche delle Chiese orientali e della Chiesa latina sono andate incontro. In lui, però, c'era nel contempo, la convinzione che il Primato pontificio, mai messo in discussione dalle Chiese Orientali Cattoliche (che, fra l'altro, devono non poco a questa configurazione dogmatica attraverso la quale sono state protette nel corso dei secoli vivendone i drammi e le tensioni sociali e politiche), è stato, a partire dal 1917 (Codice piano-benedettino), modellato lungo la concezione hegeliana della storia e del diritto che dal XVIII secolo ha lambito non poco alcuni settori della tradizione giuridica canonisti ca latina attraverso la Scuola storica tedesca e il positivismo illuministico[55]. Quella concezione

---

207-226], M. BROGI [*Eparchies and Bishops (cc. 177-310)*, r-1 227-248], IDEM [*Eparchies and Exarchats (cc. 312-321)*, 249-250], IDEM [*Assemblies of Hierarchies of several Churches sui iuris (c. 322)*, 251-254] G. NEDUNGATT [*Clerics (cc. 323-398)*, 255-328] il forte imbarazzo, che non è tanto scientifico ma psicologico, a discutere della Gerarchia ecclesiastica delle Chiese Orientali in rapporto alla Suprema Autorità della Chiesa, cioè il Vescovo di Roma, e questo incide non poco sulla presentazione stessa della Gerarchia al resto della dottrina e al vasto pubblico. Il problema è quello di considerare le varie configurazioni storiche della Gerarchia ecclesiastica nella difesa della tradizione (Patriarcato, Pentarchia, Eparchia, Esarchia, Metropolia] in rapporto al Primato Pontificio, e il nodo è in che rapporto si pone quest'ultimo dato con l'Autocefalia e con i poteri sinodali. E non trovo di meglio che le riflessioni di SALACHAS e di PERI. Del primo cfr. *Le novità del Codex Canonum Ecclesiarum Occidentalium, a proposito del Primato romano. Il rapporto tra Romano Pontefice-Patriarca*, in *Folia Canonica*, 1, 1998, 105-127. Del secondo cfr. *Sinodi Patriarcali e Primato romano dal primo al terzo millennio*, in *Il ministero del Papa in prospettiva ecumenica*, Atti del Colloquio, Milano, 16-18 aprile 1998, Milano 1999, 51-98 che faceva tesoro della sua ricerca scientifica precedente abbondantemente rivisitata.

55 Ivan Žužek riteneva quanto mai pernicioso l'influsso che le categorie logiche del positivismo giuridico avevano esercitato ed esercitavano sulla codificazione canonistica per i fini contrastanti che l'ordinamento giuridico civilistico aveva rispetto a quelli del diritto della Chiesa, che non si limita ad esercitare la *vigenza hic et nunc* come fine a sé stesso ma va ben al di là del momento storico e ha come fine ultimo la metastoria. Ricordo l'ira

hegeliana del diritto ha troppo spesso subordinato i diritti innati della persona fisica alla concezione assolutistica della persona giuridica Stato identificando l'εκκλησια, l'insieme delle persone e del popolo di Dio con la struttura che governa l'εκκλησια cui si chiede ubbidienza e sottomissione. Ebbene, la Commissione Orientale, diventata contemporaneamente *Laboratorio scientifico di diritto per tutta la Chiesa*, latina ed orientale, si è tenuta lontana dalla formulazione dell'assolutezza della persona giuridica che è stata tenuta ad essa estranea, perché al centro della Cristianità c'è la persona fisica, modellata alla figura di Cristo su cui Boezio, come ripeteva spesso Žužek, ha costruito la dogmatica della persona che diventerà poi patrimonio di tutta la Chiesa, nella distinzione fra individuo e persona: "individuum *pluribus dicitur modis*. Dicitur individuum quod *omnino secari non potest*, ut unitas vel mens; dicitur individuum quod *ob soliditatem dividi nequit*, ut adamas; dicitur individuum cuius praedicatio in reliqua similia non convenit ut Socrates. Persona, contra, est naturae rationalis individua substantia" (*Liber de duabus naturis*, 1. V., c.8, Cfr. PL, 64, 1343)[56].

---

del padre Žužek nel rilevare la bozza del canone 1 dello Schema *Legis Ecclesiae Fondamentalis* [cfr. il *Textus emendata cum relatore de ipso schemate degere emendationibus receptis*. Typis Polyglottis Vaticanes. MCMLXXI] pubblicata *sub auctoritate* della *Pontificia Commissio Codicis Iuri Canonici Recognoscendo* dove si leggeva al paragrafo 1 "Corpus Christi quod est Ecclesia, est novus Dei Populus communitas spiritualem fidelium, quae his in terris in societaJèm hierarchice ordinatam constituta est ad regnum Dei, a Christo inchoatum, assistente et vivificante Sancto Spiritu ulterius in hoc mundo dilitandum, donec in fini saeculorum in ipso consammentur; divino et humano coalescet elemento … "bollando il testo come "scimmiottamento" del vocabolario giuridico civilistico con il paradosso di usare termini come *corpus Christi, populum Dei, regnum Dei* (per non parlare *dell'hac Spiritus Sancti unione et regeneratione a Christo domino* del paragrafo 2 della stessa bozza del canone 1) che nella storia non hanno alcun senso se non indirizzati nella metastoria per cui, aggiungeva, non v' era alcuna necessità di darne un identità normativa!

56 Sul concetto di *Persona* abbiamo riflettuto in *Persona e persone giuridiche fra principi di responsabilità e principi di mediazione nella tradizione greco-romano-ellenistico-cristiana*, in *Studi in onore di Augusto Sinagra*, Roma 2013, voll. 6 ed ivi, vol. V, 217-267, in un percorso scientifico iniziato con *La formazione del concetto di persona nel Cristianesimo delle origini: avventura semantica e itinerario storico*, in *Lateranum*, 5, 1988, 383-450, e continuata poi con *Il concetto di persona nella tradizione greco-romana e le libertà dell'individuo*, in *Rolul Bisericii si societati civile intro Europa unita* (Actele Simpozionului International Roman, 20-21 mai 2005). Roman 2006 ed ivi infra; *Personalità del diritto e territorialità della legge nella storia*, in RAGOL (a cura di), *Sistema giuridico canonico e rapporti interordinamentali*, Atti del VII Congresso Internazionale di diritto canonico, Beirut 20-25 settembre 2004, Behirut 2008,

La concezione hegeliana della storia ha modellato il diritto della società civile al concetto di individuo, perché sia inglobato nella concezione della persona giuridica Stato. La Chiesa di Cristo ha modellato la sua esperienza giuridica al concetto di *persona boeziana*, erede diretto della missionologia apostolica. Dal Codice latino del 1917 al Codice latino del 1983 Ivan Žužek *constatava una lenta e progressiva recezione di modelli hegeliani nella regolamentazione del Codice latino*.

La Commissione Orientale non ha corso questi rischi. E questo lo dobbiamo solo a Ivan Žužek.

5. Conclusione

Più di una volta, commentando con Padre Ivan Žužek la diaspora dei Cattolici orientali in terra latina[57], ci si chiedeva quanto questi ultimi avrebbero potuto conservare il proprio rito, lontani dalla loro terra, in ambienti a loro estranei, e quanto tempo sarebbe passato prima che

111-181; *"Homo est qui est futurus, etiam fructus omnis eum in semine est" ovvero: il sorgere e lo sviluppo della Civiltà Cristiana*, in M. PAL – A. BUCCI (curantibus), *Humanae Vitae tra attualità e provocazione. Una risposta moderna ad un problema multisecolare*, Atti del Simposio Internazionale, Bucarest 27-28 maggio 2008, Bucarest 2009, 97-118; *Alla ricerca del concetto di persona come segno distintivo della Civiltà*, in *Annali del Dipartimento di Scienze giuridico-sociali e dell'Amministrazione dell'Università degli Studi del Molise*, 2012, 75-82.

[57] Prendendo come riferimento lo studio di R. METZ, *Praeliminary Canons (cc. 1-5)*, in *A Guide lo the Eastern Code*, cit., 67-80, gli Orientali Cattolici sono così diffusi: ARMENI: Francia, Argentina, USA e Canada, America Latina, Grecia, Romania, Paesi dell'Europa centrale (oltre che in Palestina, Libano, Siria, Iraq, Turchia, Egitto, Iran e Ukraina); i Caldei sono diffusi in USA (oltre che in Iraq, Iran, Siria, Libano, Turchia, Egitto e in Gerusalemme! i Copti hanno gruppi L) j numerosi in Italia; i Maroniti sono presenti in Italia, Brasile, USA, Canada, Australia, Messico, Argentina (oltre che in Libano, dove sono ormai una minoranza, in Siria, a Cipro, in Israele, in Egitto e in Giordania e Palestina); i Melkiti sono presenti in piccoli gruppi in Italia e poi in Brasile, Messico, USA, Canada, Australia, Venezuela (oltre che in Siria, Libano, Israele, Giordania, Iraq, Kuwait, Egitto, Sudan e Gerusalemme) e i Siri in Italia, Paesi Scandinavi, USA e Canada (oltre che in Libano, Siria, Iraq, Egitto, Giordania, Kuwait, Palestina, Turchia e Sudan); i Siro-Malabaresi sono diffusi in USA (oltre che in India, soprattutto nel Kerala); Ucraini cattolici sono presenti in Polonia, USA, Canada, Australia, Brasile, Argentina, Gran Bretagna, Germania e Francia (oltre, ovviamente, che in Ucraina), Gruppi della Chiesa Cattolica Etiopica e di quella Siro-Malankarese, sono presenti in Italia e in Austria ma sparsi in poche famiglie]; Romeni Cattolici risultano in USA e Canada e infine i Ruteni sono presenti in USA mentre il Canada ospita una forte comunità della Chiesa Slovacca.

avrebbero resistito a occidentalizzarsi (indipendentemente dall'abbracciare o meno il rito latino). Più di una volta il Padre Žužek, rilevando la consuetudine del *transitus ad ritum latinum* che è stato frenato soprattutto in America Latina e in Australia, considerava il dato di fatto difficilmente contestabile, e cioè che il *transitus ad ritum latinum* era ed è il lasciapassare per la cultura atea e materialistica dell'Occidente certamente non priva di mordente e di fascino. A facilitare il *transitus ad ritum latinum* o, peggio, a latinizzarsi di fatto anche se non di diritto, c'era e c'è soprattutto il dato, quando questo sussiste, di una mancanza di organizzazione giuridica eparchiale, l'unica che dà sicurezza normativa agli orientali cattolici fuori dal loro ambiente storico. Ma c'era e c'è tuttora, rilevando la giustezza delle preoccupazioni del padre Ivan Žužek, il problema irrisolto nella Chiesa Cattolica dello *jus personarum* con lo *jus loci* che è il vero nodo che va sciolto per la regolamentazione dei rapporti fra fedeli delle Chiese orientali cattoliche e fedeli di rito Latino della stessa Chiesa Cattolica e del ruolo da dare e da attribuire ai Patriarchi e agli Arcivescovi Maggiori sulle Comunità viventi nella Diaspora.

Il problema al giorno d'oggi diventa ancora più impellente dopo i recentissimi avvenimenti che stanno portando le comunità al tempo appartenenti ai quattro Patriarcati alla scomparsa dal Medio Oriente. Nel giro di un decennio (nelle più ottimistiche previsioni) si ritiene che territori dell'Arabia Saudita, Bahrein, Cipro, Egitto, Emirati Arabi Uniti, Giordania, Iran, Iraq, Israele, Kuwait, Libano, Oman, Qatar, Siria, Turchia e Territori Palestinesi si ridurranno a ciò che un acuto osservatore ha chiamato "un museo a cielo aperto"[58], anche in Libano, dove la stabilità della presenza cristiana è sempre più fragile.

Cosa fare?

La Chiesa Latina ha estremo bisogno delle Chiese Orientali, pena la sua stessa scomparsa. Ivan Žužek ha lottato tutta la sua vita per questo iter scientifico: la Chiesa latina si salva solo attraverso le Chiese Orientali: scomparse queste ultime scomparirà anche la Chiesa Latina.

[58] Cfr. F. DI GIACOMO, in *Venerdì*, settimanale del quotidiano "La Repubblica" del 31 ottobre 2014, 47.

P. Ivan Žužek pastore e educatore

Mons. Vincenzo APICELLA

Abstract. Ivan Žužek as a pastor and educator. His life in the Scouts and his immense heritage transmitted to young people within a specific educational context and through the symbolic universe of Scouting.

Keywords: *Scouts, specific educational context, education.*

"La messe è molta, ma gli operai sono pochi! Pregate dunque il padrone della messe, perché mandi operai per la sua messe!" (*Mt.9,37-38*).

Commentando queste parole di Gesù, in una sua omelia, san Gregorio Magno ebbe a dire: "Per una grande messe gli operai sono pochi: non possiamo parlare di questa scarsità senza profonda tristezza, poiché vi sono persone che ascolterebbero la buona parola, ma mancano i predicatori. Ecco, il mondo è pieno di sacerdoti, e tuttavia si trova di rado chi lavora nella messe del Signore; ci siamo assunti l'ufficio sacerdotale, ma non compiamo le opere che l'ufficio comporta" (*Om. 17,3; PL 76, 1139*).

Da prete romano, posso attestare che questo si verifica, ancora oggi e oggi più che mai, nella diocesi che "presiede nella carità", in cui risiedono, a vario titolo, diverse migliaia di sacerdoti, di cui solo una minima parte è direttamente impegnata nella pastorale ordinaria e quotidiana.

Quando, nel 1977, ero vice parroco di San Filippo Neri alla Pineta Sacchetti p. Ivan mi manifestò il suo disagio nel sentire che al suo sacerdozio mancava la dimensione fondamentale del contatto diretto col Popolo di Dio: "Passo tutto il tempo tra libri, codici e riunioni di ufficio, ho bisogno di essere prete tra la gente e, possibilmente, tra i giovani", mi disse.

La mia reazione fu, anzitutto, di stupore, poiché conoscevo p. Ivan come uno dei più prestigiosi e competenti canonisti, effettivo responsabile di un ambito di vitale importanza per la Chiesa, anche per i risvolti ecumenici ad esso connessi e accolsi la richiesta come il desiderio, comune a tanti, di dedicare un po' del tempo libero a qualche servizio pastorale limitato, gratificante e poco impegnativo.

Conoscevo la sua passione per la montagna e pensai che poteva essere sufficiente proporgli di seguire spiritualmente il piccolo gruppo degli Scout d'Europa, che si era da poco costituito in parrocchia, a seguito della scissione dall'AGESCI.

Dopo poche settimane potevo raccogliere le reazioni entusiaste dei ragazzi e cominciare a registrare un aumento progressivo e costante degli appartenenti al gruppo, in tutte le fasce di età, tanto che ci fu presto bisogno di trovare nuovi spazi e nuove sedi.

Non solo, ma mi accorsi che per p. Ivan quello non era un compito secondario e supplementare, poiché, come era suo carattere del tutto alieno dalle mezze misure, vi si era coinvolto con tutta la sua enorme energia umana e spirituale, con tutto lo slancio e la convinzione di cui era capace, tanto che in breve tempo divenne Assistente Generale dell'Associazione Italiana Guide e Scouts d'Europa Cattolici.

Forse è un segno anche il fatto che il suo Signore abbia predisposto l'incontro definitivo ed eterno con lui proprio nello scenario e nell'atmosfera del suo impegno pastorale e che la sua memoria continui ad essere viva, anche al di là dei giovani che lo hanno conosciuto, tramite un piccolo *vademecum*, nato da una sua intuizione e intitolato programmaticamente: *"Con l'aiuto di Dio"* (Scouting, 2008).

Le pagine e la struttura di questo piccolo libro, insieme alle tante testimonianze personali raccolte, possono aiutare a delineare un approssimativo profilo di p. Ivan Žužek pastore ed educatore, come qui si cerca di fare.

In primo luogo appare evidente la preoccupazione primaria di offrire solidi contenuti, a cui deve essere ordinato qualsiasi metodo particolare.

L'opera educatrice di p. Ivan ha mirato a formare persone dotate di una robusta spina dorsale, dal punto di vista sia umano che cristiano.

Il suo *vademecum* si apre quindi con il Credo o simbolo apostolico, seguito da quello niceno-costantinopolitano e, al quarto posto, le promesse battesimali: "Simbolo vuol dire insieme di cose e segno distintivo. Così è chiamato il Credo, perché è l'insieme delle principali verità di fede e il distintivo del cristiano. Il Credo era la tessera della fede che i primi cristiani ricevevano nel battesimo e spesso sigillavano con il loro sangue" (*p. 8*). Queste le parole iniziali.

Contestualmente al Credo, al numero 3, troviamo le Beatitudini evangeliche: "Le Beatitudini sono al centro della predicazione di Gesù, dipingono il Suo volto e ne descrivono la carità. Esse sono simboleggiate dalle otto punte della Croce che le Guide e gli Scouts d'Europa portano sul petto, perché devono costituire la cultura di cuore di ognuno di noi" (*p. 10*).

Immediatamente dopo viene l'invito alla preghiera: "Gesù ha parlato molto della preghiera e ci ha raccomandato molto di pregare… I Vangeli ci dicono che lo stesso Gesù dedicava molto tempo alla preghiera. Trascorreva anche notti intere pregando il Padre. Tutto questo è segno che la preghiera è indispensabile all'uomo e che non si può vivere senza la preghiera. Con la preghiera tu impari a vivere e impari ad amare. *Chi prega si salva, chi non prega si danna*, ripeteva S. Alfonso de' Liguori. Inoltre vi sono situazioni in cui la forza dell'uomo non basta più e occorre l'incontro diretto con la forza di Dio. La preghiera è un dono, un dono che Dio ti fa, non è qualcosa che tu fai ma è la sua iniziativa e la sua presenza che tu accogli. Il tuo sforzo sarà la costanza e la fedeltà a questo incontro con Dio…Che la luce della fede nel Signore brilli sempre nella tua vita, nelle tue parole, nei tuoi pensieri, nelle tue occupazioni. E che questo libricino possa aiutarti a rafforzarla con la preghiera" (*pp. 26-27*).

Ricordo lo stupore interdetto di un mio confratello quando sentì dire da p. Ivan che stava insegnando ai suoi gruppi di ragazzi a pregare il Santo Rosario…

Ma insieme alle preghiere della Tradizione cristiana occidentale, spesso col testo latino a fronte e a numerose preghiere proprie degli Scout, nel *vademecum* possiamo trovare un frammento dell'Inno Akatistos (*p. 142*) e, soprattutto, la proposta del metodo della *Lectio divina* (*p. 113-119*) e della preghiera biblica.

Si percepisce distintamente l'intento di accompagnare i giovani alle fonti della Rivelazione, specificamente, alla familiarità con la Scrittura Sacra, per un incontro personale e diretto con il Signore.

Da qui i molti suggerimenti per una *Lectio* tematica (*pp. 187-191)*, la presentazione dei Salmi (*p. 161-166*), sempre introdotti da una opportuna attualizzazione, quella delle grandi preghiere bibliche dell'Antico (*p. 167-168*) e del Nuovo Testamento, con i Cantici evangelici (*p. 151-154*) e quelli delle Lettere paoline (*p. 155-160*), che culminano con l'Inno alla carità di 1Cor.13.

Questo immenso patrimonio è trasmesso ai giovani all'interno di un contesto educativo specifico e attraverso l'universo simbolico proprio dello scoutismo.

> "Non è certamente possibile seguire una traccia in un fitto bosco senza un raggio di luce. Questo vale anche per la tua vita spirituale. Eccoti allora un'ottima sorgente di luce per rischiarare il tuo cammino: la preghiera quotidiana e la meditazione. Come di fronte ad una vallata alpina il tuo sguardo spazia su nuovi meravigliosi panorami di vette e di ghiacciai, così la preghiera e la meditazione faranno spaziare il tuo spirito e conoscerai meglio Dio e te stesso." (*p. 36*).

Il bosco, la sorgente, la vallata, le vette ed i ghiacciai, il cammino sono realtà che hanno una presa evocativa diretta e immediata sui giovani a cui p. Ivan si rivolgeva.

D'altra parte questo trovava in lui una predisposizione naturale e culturale ben radicata, se già da molto tempo prima di incontrarsi con lo scoutismo egli era solito cogliere ogni occasione possibile per esplorare cime e vallate, percorrendo sempre nuovi sentieri in modo solitario, tanto da essere diventato uno dei più completi conoscitori delle montagne, soprattutto quelle dell'Italia centrale.

Nulla è più educativo che camminare insieme in montagna, lì si imparano, vivendole, le leggi fondamentali dell'Esodo, che sono sempre quelle della vita stessa: non è possibile correre e neanche fermarsi più del necessario, bisogna prendere il passo che consenta a tutti di restare uniti, quindi rispettando i più deboli, nessuno può essere lasciato da solo in difficoltà, non è consigliabile il caricarsi di pesi superflui o di cose inutili o ingombranti, bisogna obbedire a chi ha la responsabilità del gruppo e ha più

esperienza per indicare il sentiero giusto, non è ammesso alcun individualismo o deviazione personale, c'è una meta da raggiungere e questa vale la pena di affrontare un cammino faticoso.

L'elenco non è esaustivo, ma rende l'idea di come sia possibile trasmettere dei valori senza dover fare troppi discorsi teorici o prediche moralistiche.

Questo permette anche di insegnare a leggere il *Liber naturae* prima e insieme al *Liber Scripturae*, poiché la grandezza, la purezza e la semplicità di Dio e della sua Sapienza sono inscritte in tutto il creato che ci circonda e di cui facciamo parte.

A tale proposito viene in mente un singolare *hobby* di p. Ivan e a cui egli ha allenato i suoi scout: quello di saper scoprire nei rami secchi forme adattabili a comporre immagini sacre, soprattutto Crocefissi: il ricordo più caro che ho di p. Ivan è proprio uno di questi Crocefissi "trovati" da lui, come quello riprodotto nella foto a pagina 5 del *vademecum*, in cui ci si limita ad assemblare elementi già scolpiti "in natura".

Da questo mondo simbolico naturale, ma già contemplato con gli occhi della fede, è agevole il passaggio a quello propriamente cristiano dei sacramenti e della liturgia.

> "Stile sacramentale" è il titolo della parte centrale del *vademecum*, dedicata a delineare brevemente la teologia dell'Iniziazione cristiana (c'è anche una citazione del CJC), a riportare l'ordinario della messa (con testo latino "a fronte"), ma, soprattutto ad educare al sacramento della Riconciliazione e all'esame di coscienza: "Un buon esame di coscienza ti permetterà poi di poterti confessare più in profondità, senza restare a delle cose vaghe, così che le tue confessioni siano delle tappe della tua vita, in cammino verso le vette della santità" (*p. 80*).

Torna l'immagine del cammino e della vetta, ma ora l'itinerario proposto non è più solo quello dei Comandamenti, ma diventa quello delle Beatitudini, seguito dai suggerimenti per una breve liturgia penitenziale.

Più avanti si troverà la presentazione di tutto il complesso dell'Anno Liturgico, vero itinerario del cristiano per scoprire ed assumere il volto di Gesù, quello delle Beatitudini, che, in quelle poche pagine scritte con l'intento di essere sintetiche ed essenziali, sono trascritte per intero per ben tre volte: all'inizio, al centro e alla fine.

Forse questo ci aiuta a scoprire qual è stata la chiave di volta dell'opera di pastore e di educatore di p. Ivan Žužek: presentare il Volto di Cristo e la sua carità.

Ma non è possibile chiudere questa breve testimonianza senza accennare a quello che è stato il vero "asso nella manica", la "marcia in più", che ha consentito a p. Ivan di essere il punto di riferimento dei tanti giovani che l'hanno conosciuto.

E' il segreto di ogni autentico educatore e consiste, semplicemente, nell'incarnare in prima persona quello che si propone agli altri.

Ricordo lo stupore dei primi ragazzi, quelli della parrocchia di San Filippo Neri, che, dopo pochi giorni mi dicevano di lui, con tipica espressione romanesca: "E' troppo forte!".

P. Ivan è stato per loro anzitutto un testimone, un modello e una guida sicura, per il quale la vastità della cultura e il peso delle responsabilità del suo ufficio non sono state di intralcio ma di rafforzamento della sua opera educatrice.

Testimone perché, senza cedere a tentazioni autobiografiche o narcisistiche, parlava per esperienza diretta e faceva trasparire il volto di Cristo dallo sguardo limpido, dall'attenzione premurosa, dalla capacità di ascolto e dalla presenza discreta di cui era capace.

Modello perché i ragazzi vedevano in lui il cristiano realizzato, uno che sa dare sicurezza e sa dimostrare che si può vivere veramente secondo il Vangelo, senza compromessi e mezze misure.

Guida sicura perché capace di andare all'essenziale, con concretezza e decisione, coinvolgendosi fino in fondo nell'impresa comune e pagando di persona.

Dopo aver iniziato con una citazione di Gregorio Magno, si potrebbe concludere con un'altra citazione, questa volta di un Santo gesuita, vissuto circa mille anni dopo: San Francesco Saverio.

Egli così scriveva dalle Indie a sant'Ignazio: "Molto spesso mi viene in mente di percorrere le università d'Europa, specialmente quella di Parigi, e di mettermi a gridare qua e là come un pazzo e scuotere coloro che hanno più scienza che carità: Ahimè, quale gran numero di anime, per colpa vostra, viene escluso dal cielo e cacciato all'inferno! Oh se costoro, come si occupano

di lettere, così si dessero pensiero anche di questo, onde poter rendere conto a Dio della scienza e dei talenti ricevuti!" (*Lettera del 20 ott., 15 gennaio 1544*).

P. Ivan ha potuto certamente presentare al Signore un rendiconto dei talenti ricevuti ampiamente in attivo e non ha avuto neanche bisogno di andare in India, anche se la distanza tra gli uffici vaticani e la periferia romana può essere molto più ampia di quanto si creda.

Locul și misiunea Pontifului Roman
în cadrul ierarhiei ecleziastice
– precizări patrologice și ecleziologice –

Damian PĂTRAȘCU

Abstract. The aim of this article is to consider the place and mission of the Roman Pontiff within the Ecclesiastical hierarchy", from a patrological and ecclesiological perspective. The Church has been facing challenges defining its identity since its foundation: both in order to understand herself and to be able to best respond to those who question her identity, like Jews, pagans, civil authorities, philosophers, heretics and schismatics, etc. This concern is evident both in the first pages of the New Testament, especially in the letters of St. Paul, but also in the first years that followed, namely in the apostolic and apologetic period.
Obviously, this problem still remains with those who question her nowadays. After two thousand years the issue is not yet clarified, nor do I think it can be clarified, for the simple fact that the Church is a living organism and, consequently, like any living organism, has its diseases and crises. Therefore, she must react to stay healthy and faithful to her founder, Jesus Christ.

Keywords: *Roman Pontif, Church, ecclesiology, patrology, identity, Jesus Christ.*

Introducere

Încă din primele ceasuri ale nașterii Bisericii, aceasta s-a confruntat cu cristalizarea și definirea identității ei, atât pentru a se înțelege pe sine, cât și pentru a putea da un răspuns calificat celor care o întrebau despre cine este (evreilor, păgânilor, autorităților civile, filosofilor, ereticilor și schismaticilor etc.). Găsim această preocupare atât în primele pagini ale Noului Testament, mai ales în cărțile scrise sau atribuite Sf. Paul, dar și în primii ani care au

urmat acestora, adică în perioada apostolică și apologetică. Evident, acest argument nu dispare odată cu ei, ci se extinde și la ceilalți, am putea spune până astăzi, dovadă că nici după două mii de ani problema nu este clarificată, și nici nu cred că va putea fi clarificată, pentru simplul fapt că Biserica este un organism viu și, în consecință, ca orice organism viu, cunoaște bolile și crizele ei, în fața cărora trebuie să reacționeze, pentru a se păstra sănătoasă și fidelă fondatorului ei, Isus Cristos.

1. Organizarea comunității

Apostolul Paul aplicase Bisericii imaginea trupului[1], unde toate organele-mădularele sunt necesare, începând de la cel mai vizibil până la cel

[1] Celui care privește chiar și numai din exterior Biserica, în originea, structura și destinația sa, nu poate să-i scape legătura ei cu Cristos, astfel ca s-o facă să apară ca o adevărată prelungire a operei lui Cristos. Ea este instituția de El creată pentru continuarea operei sale, în timpul absenței Sale din istoria vizibilă. Datele revelației ne permit totuși să mergem dincolo de această simplă constatare. Ele ne vorbesc despre un tip de unitate între Cristos și Biserică: Christus Totus, după o fericită axiomă patristică. În încercarea de a enuclea această specială unitate dintre Cristos și Biserică, gândirea ecleziologică a împrumutat termenul „mistic", de clară derivație paulină, și a formulat **doctrina Trupului mistic al lui Cristos**. Unitatea dintre Cristos și Biserică se poate observa deja în legătura care se vede în comunitatea creștină: legături sociale și ministeriale, care permit acestei comunități să-și dezvolte viața religioasă în cadrul raporturilor dintre membrii comunității și sub influxul principiilor stabilite de Fondatorul său pentru această entitate religioasă. În fond, această unitate nu se îndepărtează prea mult de ceea ce se întâmplă în alte comunități, atât civile cât și religioase. Textul Sf. Paul către Corinteni, aplicat acestui argument, urmează îndeaproape pe faimosul apologet Menenius Agrippa care vorbește despre interdependența cetățenilor din vechea Romă: … voi sunteți trupul lui Cristos și mădularele sale, fiecare după propria parte. Iar Dumnezeu i-a stabilit pe unii în Biserică apostoli, pe alții profeți, pe alții maeștrii… apoi cei care au darul minunilor, cei cu darul vindecării, de asistență, de guvernare, de a vorbi în limbi diferite" (1 *Cor* 12, 27-28). Astfel că dacă un mădular suferă, toate celelalte mădulare suferă cu el; dacă însă un mădular este onorat, se bucură cu el toate mădularele" (Ivi, v. 26). Unitatea eclezială dintre Cristos și urmașii săi și între ei înșiși comportă cu adevărat toată acea serie de relații comunitare care dau fiecărui membru poziția sa în comunitate și susținerea celorlalți membrii în bucuria și obținerea acelor beneficii oferite de viața asociată. Numai în acest sens, apelativul de „trup" atribuit Bisericii trebuie înțeles într-un sens riguros metaforic și, în consecință, relațiile dintre membrii comunității vor trebui interpretate conform cu analoage raporturi morale, pe care le putem observa în sfera societății umane. Dar doctrina pe care o examinăm ne permite să mergem și mai în profunzime, și să vedem mai mult încă în „trupul" care este Biserica. Relațiile care sunt stabilite aici, se pun la niveluri vitale ale existenței noastre religioase, real și radical transformate, chiar dacă într-un fel ascunse nouă, sau cum spune LG: mistică.

mai ascuns, de la cel mai nobil la cel mai puțin onorabil: în trupul lui Cristos fiecare avea o funcțiune și își punea proprii talanți în slujba întregii comunități. Între aceste „slujiri” unele erau esențiale, și Paul citează pe apostoli, pe profeți, pe învățători (cf. 1Cor 12, 18).

Termenul apostol, care înseamnă „trimis”, înțeles fără îndoială în acel timp ca trimisul lui Cristos, nu îi desemna încă pe cei Doisprezece, ca în evanghelia după Luca, care aplică aproape exclusiv lor acest termen. Apostolii erau însărcinați cu predicarea misionară și responsabilitatea guvernării Bisericilor locale. **Ei trebuie să fie de acord, adică în comuniune[2] cu „coloanele” și cu Chefa, chiar dacă revendică revelații particulare (cf. Gal 2, 2-9)**.

Profeții au responsabilitatea discernământului duhurilor, a vocațiilor, a planului lui Dumnezeu, a semnelor timpului; deoarece sunt suscitați de Duhul Sfânt, trebuie să fie recunoscuți ca adevărați profeți. Aceștia au avut un rol deosebit la originile creștinismului (Mt 23, 9; Fap 13, 1; 15, 32; 21, 10; Didahul, 13).

Doctorii sau învățătorii erau însărcinați cu învățarea doctrinei, în special arătând cum Sfintele Scripturi se împliniseră în Isus Cristos. Se înțelege de la sine că aceeași persoană (de exemplu Paul), putea fi în același timp apostol, profet și învățător, dar cele trei funcțiuni erau indispensabile pentru Biserică. După Efeseni, 2, 20, construcția care este Biserica se bazează pe fundamentul Apostolilor și al profeților: nu mai este vorba de profeții Vechiului Testament, ci de cei ai Noii Alianțe. Inspirația profetică va fi totdeauna necesară pentru a nu da naștere unei organizații prea rigide. Scopul esențial al tuturor ministerelor (sau slujirilor) era cel de a edifica trupul lui Cristos. Tot Trupul – și fiecare parte în Trup – trebuia să ajungă la statura omului perfect; iată motivul pentru care era nevoie de miniștrii sau slujitori (este același cuvânt *diakonos*). Isus le spusese discipolilor săi că nu

[2] Din păcate acest concept de comuniune aplicat Bisericii, după Conciliul al II-lea din Vatican a fost greșit înțeles și deseori în mod reductiv. Papa emerit Benedict al XVI-lea, la Sinodul din 1985, a explicat bine acest lucru. Deseori – spune el – conceptul de comuniune s-a aplicat comuniunii dintre Biserica locală și cea universală, sau comuniunii dintre creștini. Sensul adevărat însă al comuniunii despre care vorbește CV II este acela al comuniunii cu Sf. Treime. De acolo izvorăște comuniunea din întreaga Biserică. Bazele biblice sunt: 1 *In* 1, 3; 2 *Cor* 13, 13; *Fil*, 2, 1; 1*Cor* 10, 16-17.

trebuiau să fie ca și capii popoarelor: «Chemându-i la sine, Isus le-a spus: „Voi știți că cei care sunt considerați conducători ai popoarelor le domină și cei mari dintre ei își fac simțită puterea asupra lor. Dar între voi să nu fie așa! Dimpotrivă, cine vrea să devină mare între voi să fie sclavul vostru și cine vrea să fie primul între voi să fie servitorul tuturor! Pentru că nici Fiul Omului n-a venit ca să fie slujit, ci ca să slujească și să-și dea viața ca răscumpărare pentru mulți"» (Mc 10, 42-45). Miniștrii erau daruri alese și făcute Bisericii sale, destinați să pună tot Trupul în stare de slujire, cu scopul de a asigura creșterea și maturizarea acestui Trup în iubire: «Tot el i-a dat pe unii ca apostoli; pe alții, ca profeți; pe alții, ca evangheliști; pe alții, ca păstori și învățători pentru desăvârșirea sfinților în vederea lucrării slujirii spre edificarea trupului lui Cristos, până când vom ajunge toți la unitatea credinței și a cunoașterii Fiului lui Dumnezeu, la omul desăvârșit, la măsura staturii plinătății lui Cristos, ca să nu mai fim copii purtați de valuri și duși încoace și încolo de orice vânt al învățăturii prin înșelăciunea oamenilor, prin viclenia lor în a proiecta inducerea în eroare. Dimpotrivă, fideli adevărului în iubire, să creștem în toate pentru el, care este capul, Cristos, de la care tot trupul se leagă și se îmbină prin orice încheietură, în funcție de lucrarea stabilită fiecărui membru în parte, și se realizează astfel creșterea trupului spre edificarea sa în iubire». (Ef 4, 11-16). Slujire mutuală, slujire a Veștii celei Bune: vocația atribuită Bisericii este cea de a construi unitatea umană în Cristos; imaginea viei din Ioan 15 exprimă o doctrină de acest fel.

La origini, comuniunea eclezială era simbolizată de grupul celor Doisprezece, al cărui număr era identic cu cel al triburilor lui Israel, deci al reunirii escatologice a poporului dispersat în afara țării. Dar învierea lui Isus, de care cei Doisprezece trebuiau să fie martori prin excelență, dăduse un alt sens acestei reuniri: de acum înainte reunirea trebuia să se facă în jurul trupului înviat al lui Cristos, iar Biserica va privi fără încetare spre credința lui Chefa și a celor Doisprezece. În consecință, marile axe portante ale eclezilogiei erau comuniunea și evanghelizarea.

Oricare ar fi etichetele date funcțiunilor în Biserică, aceleași scopuri erau atribuite responsabililor, dar și întregii comunități. În Biserică se instaura o delicată dialectică între responsabili și membri comunității. Începând cu cel mai vechi document, care este prima scrisoare către

Tesaloniceni, Paul cere speciale atenții față de cei care îi conduc pe frați și sunt însărcinați să-i conducă (cf. 1Tes 5, 12), și va repeta acest lucru cu privire la familia Ștefaniei, care s-a pus în slujba sfinților. «Vă îndemn, fraților – voi cunoașteți casa lui Stéfanas; ei sunt primul rod al Aháiei și s-au dedicat slujirii sfinților – să vă supuneți și voi unora ca aceștia și oricui colaborează și trudește cu ei» (1Cor 16, 15-16).

Așa cum bine arată epistolele, cu toții erau responsabili, dar unii aveau o responsabilitate specială, pentru a păzi depozitul credinței și iubirea reciprocă, pentru a recunoaște carismele și pentru a învesti responsabilitățile.

Responsabilii puteau avea nume diferite; scrisoarea către Evrei îi numește „conducători". Apelativele care s-au menținut sau care au apărut progresiv sunt cele de *presbiteri* (bătrâni) sau *episcopi* (paznici). Primul termen va da origine mai târziu cuvântului „preot", iar al doilea celui de „episcop". În timpul celei de-a doua generații vor exista și diaconii și diaconițele, ale cărei funcțiuni nu sunt foarte clare astăzi; pare însă că exercitau responsabilități importante.

Astfel se configura încet încet triada episcop-preot-diacon, care nu este originală, dar ale cărei funcțiuni trebuie în mod necesar să corespundă necesităților fundamentale exprimate mai sus: apostolicitatea, profeția, învățătura; bineînțeles, această vocație este a Bisericii întregi, iar triada este departe de a include toate ministerele[3]. Mai degrabă exemplar ca model de funcționare între adunare și miniștrii ei este un episod din cartea Faptele Apostolilor, anume cea a alegerii celor șapte (6, 2-6).

În Biserică se manifestă o nevoie: echitatea în slujirea la mese; cei Doisprezece cer adunării să discearnă carismele: oameni plini de Duhul Sfânt și de înțelepciune, potriviți pentru acea slujire; adunarea prezintă candidații, iar cei Doisprezece impun mâinile asupra celor prezentați. Impunerea mâinilor, deja cunoscută în iudaism, însemna că cei care o practicau transmiteau ceva din duhul lor; cei Doisprezece comunicau Duhul Sfânt pe care-l primiseră.

---

[3] Cf. și D. GHE. PĂTRAȘCU, *Carismele pauline în exegeza patristică*, în Studii Franciscane, nr. 8 (2008), 175-198.

2. Structura Bisericii: ierarhia ecleziastică

Doctrina Bisericii ca Trupul lui Cristos sugera, deja cu Sf. Paul (cfr., 1 *Cor* 12, 12ss.), că în ea există multe însărcinări și poziții diferite, ce fac din orice membru un instrument specific, cu sarcini în avantajul întregului corp eclezial. Ar fi imposibil de enumerat condiția specifică a fiecărui membru în structura Bisericii și mai puțin posibil să se analizeze sarcinile și funcționarea lor.

Din fericire, tradiția foarte antică a Bisericii ne permite să reducem sau să reunim aceste diverse condiții în câteva mari categorii, în care va fi posibil să se observe în linii generale structura vizibilă a Bisericii.

Diversificarea acestor trei mari categorii are un numitor comun: fiecare pleacă de la condiția de bază a creștinului, dezvoltându-i demnitatea-misiunea sacerdotală, regală și profetică, după fiecare caz în parte: în sens ierarhic, laical și religios. Este diferit în schimb în fiecare caz în parte factorul care face să se declanșeze evoluția într-un sens decât într-un altul: în cazul ierarhiei, va fi în mod particular eficiența unui anume sacrament (Ordinul sacru); în cazul laicilor va fi situația concretă în viață și în societate; în cazul religioșilor va fi în schimb angajarea în observarea/trăirea particulară a evangheliei exprimată în voturile religioase. Și diferite vor fi apoi, în mod natural, sarcinile proprii fiecăruia din aceste categorii, duse la îndeplinire după un stil particular și cu competență și autoritate diferită, așa cum vom vedea în rândurile ce urmează.

Din motive de claritate va trebui deseori să simplificăm caracteristicile proprii fiecărei categorii, trasând limite rigide și precise. Nu va trebui să concluzionăm din acest motiv că categoriile examinate sunt ca niște compartimente bine separate, fiecare închis în sine și complet, fără nici un raport de contact și comunicare una cu cealaltă. Vom vedea la momentul potrivit, că aceste raporturi nu numai că există, dar sunt chiar esențiale pentru a funcționa și scopurilor fiecărei singure categorii.

Începând despre tratarea structurii Bisericii cu ierarhia, vom vorbi apoi despre originea, natura și modul de funcționare a acesteia.

3. Originea ierarhiei

Afirmăm de la bun început că «„credinciosul pune orice act al său în calitate de mădular al Bisericii, adică în Biserică, pentru Biserică și după

intenția Bisericii. Acest lucru este valabil într-un chip cu totul special pentru funcțiunile apostolice ale Bisericii încredințate ierarhiei. Cele trei oficii ale Bisericii sunt exercitate cu referință la comuniunea Bisericii”»[4].

Structura ierarhică a Bisericii își are originea la Cristos, și mai precis, în instituirea printre discipolii săi a unui grup, bine pregătit pentru misiunea specială pe care Cristos le-o va încredința lor: este vorba de grupul celor doisprezece, numiți și Apostoli (cfr., *Mc* 3, 13-19; *Lc* 6, 12-16). Acestora El le-a dat puterea de a acționa în numele lui, aproape înlocuindu-l (cfr., *In* 17, 6-18; 20, 21), identificați cu El: *Cel care vă ascultă pe voi mă ascultă pe Mine, și cine vă disprețuiește pe voi, pe mine mă disprețuiește* (*Lc* 10, 16). Conceptul a fost confirmat de cea mai recentă semantică a termenului *apostol*, care nu vrea să spună – după lectura literală a termenului grec αποστολος, de la *apostello* = trimitere, și deci, gramatical trimis, legat, ambasador, mesager, etc., dar: slujitor, un slujitor cu atribuții speciale din partea patronului, autorizat să acționeze în numele patronului, în lipsa acestuia. Aceasta rezultă din termenul ebraic, care se supune că stă în spatele termenului grec *apostolos*: și acest termen – intrat tocmai cu termenul apostolos în traducerea VT al LXX – se pare că este **shaliah – slujitor**. Acceptând această ipoteză, se va vedea cum ideea îi este dragă lui Cristos, și compare în mod repetat mai ales în parabolele sale (cfr., *Mt* 25, 14-30; *Lc* 19, 11-24).

Dintre Apostoli, Isus i-a rezervat un loc special lui Petru, punându-l în centrul acestei mici comunități, ca fundament de piatră (după semnificatul numelui care i-a fost impus de Isus) al Bisericii sale, pentru a o apăra de asalturile celui rău (cfr., *Mt* 16, 13-19; *In* 21, 15-17).

Momentul culminant al instituirii grupului celor doisprezece a avut loc la Înălțarea lui Cristos, când ei au primit sarcina de a continua opera lui Cristos în timpul absenței sale: *Cei unsprezece Apostoli au plecat după aceea în Galilea, pe munte, unde le spusese Isus. Și văzându-L, s-a închinat, ei care se îndoiseră. Iar Isus, apropiindu-se, le-a spus lor: Mergeți deci în toată lumea și faceți discipolii mei toate popoarele pământului, botezându-le în numele Tatălui, al Fiului și al Sfântului Duh, învățând lor să observe toate lucrurile pe care vi le-am porunci. Și iată, Eu sunt cu voi toate zilele, până la sfârșitul lumii* (*Mt* 28, 16-20; *Mc* 16, 15-16; *Fap* 1, 6-8).

---

[4] J. HAMER, *La Chiesa è una comuniune*, Morcelliana, Brescia 1964, 225.

Textul citat este fundamental pentru a înțelege sensul și valoarea misiunii apostolice, pentru care va trebui s-o ținem prezentă în întreaga noastră expunere. Punem în evidență următoarele trei puncte:

a. Sarcina apostolică este de origine divină; a fost dat celor unsprezece apostoli rămași, în virtutea puterii conferite lor de Cristos în cer și pe pământ – cuvinte care trebuie puse în relație cu altă poruncă a lui Cristos când spune: *Așa cum Tatăl m-a trimis pe mine, la fel vă trimit și eu pe voi* (*In* 20, 21). Acesta ne permite să vedem oficiul apostolic ca legătura cea mai depărtată al unui șir care coboară de la Tatăl la Fiul și de la acesta la apostoli.

b. Pe cât de sintetic prezentată, sarcina permite să întrezărim în complexul ei unele elemente destul de bine definitivate: există porunca de a învăța/predica (în *Mc* 16, 15); cel de a boteza; cel de a învăța observarea celor poruncite de Cristos. Se poate reduce această sarcină la elementele fundamentale ale misiunii mesianice a lui Cristos, și dependent, la tripla demnitate-misiune de bază, amintit în cel botezat? Se pare că da, și fără prea mare greutate, dacă unul consideră că învățătura corespunde unei sarcini profetice, botezul – unei însărcinări de minister sacramental și, deci, de preoție, a face „să observe" – la o sarcină de guvernare, și, deci, regală.

c. Impunând apostolilor această misiune, Domnul Cristos nu-i abandonează, dar le garantează continua Sa asistență, chiar dacă sub forme diferite celor cu care erau obișnuiți în timpul fazei precedente existenței pământești a lui Isus. Se confirmă ceea ce a spus El cu altă ocazie: „Cine vă ascultă pe voi, pe mine mă ascultă" (*Lc* 10, 16); și ceea ce s-a spus despre semnificatul originar al termenului ebraic **shaliah** (apostol): slujitorul – plenipotențiar al Patronului. Prezența lui Cristos va primi configurația sa eclezială, adică caracteristica fazei Bisericii în istoria mântuirii cu trimiterea și coborârea Duhului Sfânt asupra Apostolilor, după promisiunea lui Cristos (*Fap* 2, 1-4).

Însărcinarea dată apostolilor are o valoare care transcende persoanele lor fizice și momentul istoric în care au trăit. Predicarea evangheliei interesează vital toate popoarele, de atunci pentru totdeauna; botezul deschide poarta intrării în mântuire celor din timpul apostolilor, cât și celor care vor urma după ei. Deja din această considerație se poate observa o rațiune pentru a supune că apostolatul trebuie să continue și supă

dispariția celor doisprezece. Dar problema este puțin mai complexă și trebuie prezentat mai exhaustiv.

Înainte de toate este necesar să se analizeze mai bine figura Apostolului. Noi l-am definit pe baza însărcinării primite de la Cristos în momentul înălțării sale la cer – un punct culminant spre care, Domnul îi conducea pe discipolii săi mai intimi cu o divină pedagogie în timpul vieții sale publice. Există însă și altceva. Însărcinarea primită de apostol are o valoare a sa unică și irepetabilă: este misiunea celui care a stat lângă Cristos și, deci, capabil să mărturisească *de visu* figura Sa, acțiunile Sale, și în particular învierea Sa. Când era vorba să se aleagă unul care să i-a locul lui Iuda, Sf. Petru se pare că nu se preocupa de altceva decât de a avea un candidat capabil să de-a această particulară mărturie asupra lui Cristos: *Este necesar deci ca un om dintre aceia, care au fost în tovărășia noastră pentru tot timpul în care Domnul nostru Isus Cristos a fost cu noi, începând de la botezul lui Ioan, până în ziua în care a fost ridicat dintre noi și ridicat la ceruri, să fie martor, împreună cu noi, a învierii sale* (*Fap* 1, 21-22).

Trebuie să facem deci distincție în apostolat a acelor însărcinări, sau funcțiuni, sau capacități, care sunt strict legate de experiența lor personală sau de circumstanțele speciale și extraordinare al momentului particular din istoria mântuirii care trebuia să fie, fără îndoială, cea a fondării concrete a Bisericii de misiunea apostolică de a învăța, a sfinți prin sacramente și de guvern, pe care îl avem enucleat din analizarea textului clasic din Sf. Matei. Prima serie de elemente putea și trebuia să se termine odată cu dispariția fizică a apostolilor – sau să se transforme într-o mărturie având altă formă, de acum nu personală și directă, dar indirectă și scrisă (vezi cărțile NT, scrise de apostoli sau sub directa lor autoritate apostolică); a doua serie în schimb nu se convenea să dispară, putea sau, prin dispoziție divină, să supraviețuiască primilor titulari (apostolii) trecând la alții. Pentru claritate ecleziologică s-a stabilit ca prima serie să se numească **însărcinări sau puteri apostolice extraordinare** sau **strict apostolice** (pentru că erau legați de situația extraordinară a primilor decenii a vieții Bisericii), și să se cheme a doua serie, **a puterilor și a însărcinărilor apostolice ordinare** (pentru că erau legate de condițiile ordinare ale existenței Bisericii, care a urmat primei perioade extraordinare), sau **trans-apostolice** (pentru că erau destinate să supraviețuiască Apostolilor trecând la succesorii lor).

În privința trecerii misiunii apostolice de la *cei doisprezece* la succesorii lor trebuie să se facă distincție între două aspecte foarte diferite între ele și având o diversă valoare ecleziologică. Există un aspect propriu teologic și dogmatic care este esențială ecleziologiei, și aceasta este necesitatea teologică și dogmatică a transmiterii misiunii apostolatului noilor titulari; și există un aspect strict istoric, care se referă la stadiile și modalitățile în care a avut loc această transmitere. În timp ce o soluție în sensul efectivei transmiteri a apostolatului al primului aspect este vitală pentru ecleziologia catolică: incertitudini, descoperirea de documente noi, anularea unor documente vechi; cât privește cel de-al doilea aspect, el rămâne de interes istoric, cu siguranță util pentru a ilustra transmiterea apostolatului, dar nu sunt esențiale, nici nu pot compromite doctrina teologică și dogmatică – și nici nu pot să-i de-a dreptate.

Evident, pe noi ne interesează mai ales primul aspect, și asupra acestuia ne vom opri atenția.

Care sunt, deci, motivele teologice (și dacă vrem scripturistice) care postulează transmiterea funcțiunii apostolice (pentru partea pe care am numit-o ordinară sau trans-apostolică) de la *cei Doisprezece* la noii titulari, succesorii apostolilor? Vom indica următoarele:

1. Misiunea apostolică este prezentată ca adresată tuturor națiunilor (*Mt* 28, 19); necesară pentru mântuirea tuturor oamenilor (*Mc* 16, 16). Dacă Dumnezeu a voit-o astfel, nu putea să o facă să lipsească celor cărora le-a destinat-o: ea trebuia să ajungă la toate popoarele, atât celor existente în timpul celor *doisprezece*, cât și celor care au intrat pe scena acestei lumi după ei.

2. În instituirea apostolatului sub forma sa finală, Cristos a sugerat și durata sa prin cuvintele: *Și iată: Eu sunt cu voi toate zilele, până la sfârșitul lumii* (*Mt* 28, 20). Dacă prezența invizibilă a lui Cristos va fi cu ei până la sfârșitul lumii, evident, nu vor putea lipsi cei care pentru care Cristos este prezent. Din moment ce însă, cei *Doisprezece* au murit unul după altul și voind să dea un sens și o valoare asigurării lui Cristos, trebuie să gândim că cel puțin funcțiunea apostolică trebuie să dureze, cel puțin garantată de noii titulari care au urmat apostolilor.

3. Semnificația de fond a titlului de apostol, din nou redescoperită de filologia biblică modernă, cel de *shaliah*, adică slujitor cu puteri speciale

pe care le exercită în absența patronului, până când el *va veni*, ne sugerează că apostolatul trebuie să continue în vreun fel până la revenirea lui Cristos, căruia slujitorii vor trebuie să-i de-a cont de cum au folosit talanții pe care l-i i-a încredințat, cum apare în parabola evanghelică.

4. Acestor considerații *a priori*, trebuie să se adauge constatarea că în cărțile NT se observă tendința celor *Doisprezece* de a se răspândi și de a coopta alte personalități ecleziastice, cu scopul de a asigura acțiunea apostolică. Astfel, odată ce Iuda a căzut din demnitatea sa, este ales Matia (*Fap* 1, 23-26); odată ce cantitatea de activitate a devenit mai mare în primitiva comunitate creștină, sunt ales *șapte diaconi*, pentru a-i ajuta pe Apostoli în îngrijirea comunității (Ivi, 6, 1-7); lărgindu-se din nou câmpul activității apostolice printre păgână, Isus alege un alt Apostol, pe Saul-Paul, pe care cei *Doisprezece* îl primesc în propriul grup cu drepturi depline (Ivi, 9, 1-30; *Gal* 2, 1-10). În jurul lui Paul însuși se formează un grup de colaboratori: Barnaba, Sila, Marcu, Luca, Tit, Timotei și alții cărora le dă instrucțiuni de comportament ca să fie adevărați păstori și conducători ai comunității creștine (1 *Tim* 3, 1-13; *Tit* 1, 5-16).

Chestiunea cum a avut loc trecerea de la cei *Doisprezece* la ceilalți nu este destul de clară, sau, odată ce s-a făcut trecerea, nu mai este indispensabil să fie clară. Cea mai mare dificultate provine din faptul că în primitiva comunitate creștină situația autorității și a guvernării este fluidă: apar personaje cu denumiri diferite și competențe neclar definite: prezbiteri, episcopi, diaconi, profeți, doctori, apostoli, îngeri – și acest lucru atât în scrierile neo-testamentare (*Fap* 14, 23; *Tit* 1, 5; *Fap* 20, 28; 1 *Cor* 12, 27-30), cât și în literatura post-apostolică, ca în Didahul (cca. 90-100 dCh), unde se amintesc forme de guvern mai autonom și altele dependente, forme monarhice sau colegiale. Există apoi o mare penurie de documentație istorică pentru perioada care merge de la ultimele scrieri apostolice la primele decenii ale secolului ai II-lea, adică pentru 30-40 de ani circa – ceea ce se explică prin marea preocupare expansivă și organizatorică a primilor comunități creștine sub conducerea Apostolilor și a primilor lor colaboratori, preocupare care a absorbit cele mai mari energii ale Bisericii, lăsând foarte puțină documentație pentru generațiile viitoare.

Pentru a surprinde pe drept sensul și fazele transmiterii, și măcar incertitudinile și aparentele contradicții, ni se pare esențial să ținem cont de acestea: succesiunea este condiția normală și definitivă a Bisericii după încetarea situației strict și propriu apostolice. Când erau prezenți și activi apostolii, organizarea ecleziastică, formularea doctrinei, administrarea sacramentelor și cultul în general, trebuiau să depindă direct sau indirect de apostoli, iar intervențiile și influxul pe care aceștia îl exercitau asupra comunităților în parte aveau cu siguranță aceleași forme, chiar dacă trebuiau să se adapteze condițiilor istorice, culturale, sociale, și geografice, motiv pentru care fiecare comunitate la nivel de organizare era unic, dar la nivel doctrinar erau toate la fel. Unii puteau să acționeze vizitând des comunitățile; alții scriau scrisori; alții trimițând proprii lor emisari; alții primind raporturi orale sau scrise. Unul putea să acorde sarcini mai mari, dacă comunitatea se prezenta solidă și matură; un altul putea să gândească mai oportun să lase lucrurile așa până când comunitatea se prezenta mai bine formată… Trebuie și să ne gândim că Apostolii nu au murit cu toții în același moment, și că determinate comunități s-au aflat în situația de a înfrunta probleme noi fără ajutorul apostolului, și că ar fi căutat sprijinul vreunuia dintre apostolii cu care intraseră în contact înainte ca al lor să moară. Cu alte cuvinte, trecerea trebuia să devină din ce în ce mai haotică – din punctul de vedere al formelor pe care puteau să le ia – în această fază intermedie de subțiere a celor *Doisprezece*, înainte de dispariția lor definitivă, ca primii martori ai evangheliei și fondatori ai Bisericii. În momentul în care această fază s-a încheiat, spre sfârșitul primului secol, Biserica primitivă s-a regăsit în situația post-apostolică care trebuie să răspundă atât postulatelor instituției apostolatului cât și liniilor de dezvoltare deja amintite în cărțile NT: noi găsim în singurele Biserici locale și particulare, personaje cu funcțiunile fundamentale ale Apostolilor.

Este vorba de **episcopi**. De la sfârșitul primului secol sau din primii ani ai secolului succesiv, (cfr., *Scrisoarea Sf. Clement Romanul către Corinteni* și *Scrisorile Sf. Ignațiu*) nu mai există îndoială că cel care învață în Biserică, prezidează cultul și guvernează este episcopul (*episcopus*)[5]. Dacă, așa cum am

5 Cf. și D. GHE. PĂTRAȘCU, *Autoritatea și comuniunea episcopală în Biserica primară*, în Studii Franciscane, nr. 3 (2004), 184-203.

văzut mai înainte, funcțiunea apostolică trebuia să continue, chiar dacă au dispărut apostolii, și nu a mai existat în Biserică o altă figură mai serioasă care să înlocuiască locul apostolilor, trebuie să concluzionăm că unicul succesor al apostolilor este tocmai **episcopul** (cfr., LG nr. 20).

Un raționament analog trebuie să se facă pentru succesiunea particulară a apostolului Petru, figură centrală a celor *Doisprezece,* cu o misiune specială de a ține în unitate compania celor doisprezece și a Bisericii înseși. Și aici va trebui să descoperim exigența teologică al permanenței funcțiunii Sf. Petru și după dispariția sa fizică din această lume:

a) rolul lui Petru, așa cum este descris în textul promovării din evanghelia după Matei, capitolul XVI, înseamnă că el trebuie să contribuie în mod determinant la stabilitatea Bisericii. Din acest motiv Isus îi schimbă și numele. Biserica nu va fi învinsă de forțele infernului, nici în timpul vieții lui Petru și nici după moartea sa.

b) Fundamentul nu este un element ornamental sau, secundar edificiului. Dacă Petru a fost constituit ca fundament al Bisericii, este evident că face parte din structura sa esențială. Dacă este eliminat, se atacă structura și opera eclezială a lui Cristos, prejudiciindu-i integritatea și însăși viața. Biserica însăși deci, presupune și postulează ca funcțiunea lui Petru să existe până când va exista ea.

c) În mod analog cu ceea ce s-a observat în privința succesiunii apostolice, și în procesul trecerii din timpul lui Petru la cea succesivă noi vedem structurându-se linii de evoluție care de la Petru vor trece în Scaunul Roman, care încă din primul secol apare ca *președintele* întregii comunități creștine. Încă din primii ani episcopul Romei acționează și este recunoscut ca unul care are autoritate asupra altor succesori ai apostolilor și asupra altor Biserici. Convergența documentației, cel puțin din secolul al IV-lea este cu adevărat impunătoare, recunoscută de toate Bisericile. Dar chiar dacă această documentați ar fi fost mai puțină, faptul că funcțiunea lui Petru aparține structurii esențiale a Bisericii, ca și garanție a supraviețuirii sale, ne-ar fi împins să căutăm pe noul titular al oficiului lui Petru tot în episcopul de Roma.

Ierarhia ecleziastică cunoaște și alte figuri în afară de Pontiful Roman și episcopi, a căror origine pleacă de la Cristos. Dintre acestea sunt cunoscute

și merită o specială considerație figura **prezbiterului**, în mod comun numit preot și **diaconul** (cfr., LG 28 și 29). Pentru ambele figuri se indică texte institutive sau ilustrative luate din NT (cfr., 1 *Tim* 5, 17-22; *Fap* 6, 1-7), și tradiția Bisericii, care permit să se definească sarcinile lor în mijlocul comunității. Văzute în originea lor și aceste funcțiuni ierarhice trebuie referite la apostoli, unde ei apar ca o prelungire sau o diviziune și distribuire a sarcinilor.

4. Natura ierarhiei ecleziastice

Ierarhia ecleziastică, constituită astăzi din succesorii Apostolilor – episcopii și Romanul Pontif, îl reprezintă în sânul comunității ecleziale într-un mod particular pe Cristos, trimisul Tatălui care i-a trimis pe Apostoli, ai căror succesori ei sunt. Această specială prezență este descrisă foarte frumos în LG, care, chiar dacă vorbește de episcopi, poate avea valoare și pentru succesorul lui Petru: *În persoana episcopilor, asistați de preoți, este așadar prezent în mijlocul credincioșilor Domnul Isus, Pontiful Suprem. Într-adevăr, șezând de-a dreapta lui Dumnezeu Tatăl, El nu încetează de a fi prezent în comunitatea Pontifilor Săi, ci, în primul rând, prin slujba lor privilegiată, predică tuturor popoarelor Cuvântul lui Dumnezeu și administrează necontenit credincioșilor sacramentele credinței prin grija lor părintească* (1 *Cor*, 4, 15), *încorporează noi mădulare în Trupul Său, renăscându-le la cele de sus; în sfârșit, prin înțelepciunea și prudența lor, el conduce și organizează poporul Noului Testament în peregrinarea sa spre fericirea veșnică.*

De la o primă analiză a acestui text se poate vedea deja schema cunoscută în alte părți ale expunerii noastre: textul trimiterii apostolilor și demnitatea –misiune de bază a celui botezat. Se vede bine, tripla sferă a oficiului episcopal: de a învăța, a sfinți și a guverna, corespunzătoare sferei profetice, sacerdotale și regale a condiției baptismale.

În virtutea particularei capacități de a-l reprezenta pe Cristos, diferită de cea pe care o au toți credincioșii pentru faptul că au fost făcuți asemenea lui Cristos prin botez, și demnitatea-misiunea de bază va avea o specială evoluție în membrii ierarhiei:

a) caracterul profetic de bază, care permitea celui botezat să de-a mărturie despre Cristos și Evanghelie printr-o viață cu adevărat creștină și

evanghelică, va obține de acum înainte o specială autoritate ce va permite membrilor ierarhiei de a învăța și de a vorbi în numele lui Cristos și cu garanția asistenței sale (cfr., *Mt* 28, 20): acesta va deveni **magister**.

b) Caracterul sacerdotal de bază, ce permitea de a avea acces la oferirea jertfei, de a participa la viața sacramentală a Bisericii și de a reproduce în sine modelul evanghelic al lui Cristos, acum devine capacitate de a administra în numele lui Cristos toate sacramentele și în particular de a consacra Trupul și Sângele Domnului în Jertfa Euharistică: va fi preoția ierarhică (numită și ministerială), care în episcopi se va prezenta ca plinătatea preoției, și în miniștrii inferiori ca prezbiterat sau diaconat.

c) Caracterul regal de bază, ce permitea credinciosului de a acționa – sub impulsul și inspirația Duhului Sfânt – pentru reînnoirea Bisericii, ca și pentru creșterea și progresul ei, acum devine capacitate de a guverna în numele lui Cristos și cu autoritate ordinară de la El derivată: este vorba de jurisdicția ecleziastică.

În toți succesorii Apostolilor are loc această evoluție ierarhică a condiției creștine de bază, și toți au aceiași specifică capacitate de magister, de preoție ierarhică și de jurisdicție. Nu în toți însă această capacitate ajunge la aceiași intensitate și grad:

1. în episcop se regăsește întreaga virtute sacerdotală înțeleasă după preoția din NT, de unde el este numit și mare preot, sau subiect investit cu plinătatea preoției. Dar capacitatea sa de a învăța și guverna este limitată și dependentă de cea a Romanului Pontif sau a Colegiului episcopal, cum vom vedea în rândurile ce urmează.

2. În succesorul lui Petru, Romanul Pontif, magisteriul și jurisdicția ajung la gradul lor suprem – superior celui la care ajung episcopii în parte. În preoție, totuși, Romanul Pontif este egal cu oricare alt succesor al Apostolilor. S-a pus și cazul unui Roman Pontif care să nu fie episcop: în acest caz el ar fi inferior episcopului, pe linia preoției.

Vrând să se stabilească o ordine între aceste diferite aspecte al oficiului ierarhic, trebuie să spunem că în mod normal preoția precedă atât cronologic cât și ca conținut și valoare:

a. ridicarea în gradul de episcop prin sacramentul Ordinului este fundamentul pe care se pun, ca și consecință, magisteriul și jurisdicția. Și în

cazul ipotetic al unui Papă-laic, supremul său pontificat de magister și jurisdicție trebuie orientat în vreun fel spre hirotonirea episcopală.

b. În vreme ce cu jurisdicția ecleziastică credincioșii sunt direcționați către scopul ultim al Bisericii, care este mântuirea; în timp ce cu magisteriul este protejată credința lor în Cristos; cu ajutorul ministerului preoțesc, primesc anticiparea mântuirii, care este harul, atingând deci în mod real finalitatea existenței lor ecleziale.

Ceea ce s-a spus mai înainte, este confirmat ulterior și ilustrat de o calitate particulară, ce caracterizează profund natura și conținutul funcțiunii ierarhice în Biserică: caracterul său sacramental.

Am vorbit des de evoluția particulară a condiției de bază a creștinului în sens ierarhic. Aceasta are loc într-un moment privilegiat și prin eficiența unui sacrament particular al Noii Legi: sacramentul preoției, administrat unui credincios botezat și membru al Bisericii. Există aici o analogie cu ceea ce are loc în cadrul sacramentului botezului: asemănarea cu Cristos crește și i-a o determinată formă, de data aceasta nu a *fratelui*, care există deja în cel botezat, dar pe cel al lui Cristos trimisul Tatălui să vindece, să ne învețe și să ne conducă; este vorba de acea asemănare cu Cristos.

Conciliul al II-lea din Vatican a adus și două importante precizări în această materie. A clarificat problema caracterului propriu sacramental al episcopatului, și a definit relația dintre consacrarea episcopală și ministerul episcopal ce rezultă din această consacrare.

Precedent se răspândise în teologie teza cum că episcopatul nu ar fi tocmai sacramental, adică ritul cu care unul era consacrat episcop nu era considerat sacramentul Ordinului. Aceasta era rezervată esențial numai hirotonirii preotului. Motivul era clar: definind preoția – așa cum făcea o anumită tradiție teologică – în lumina relației pe care o avea cu Euharistia, evident, consacrarea episcopală nu adăuga nimic esențial și superior sub acest aspect. Jertfa euharistică celebrată de un episcop nu diferă esențial de cel celebrat de un oarecare preot. Dacă însă consacrarea episcopală adăuga ceva, ca de exemplu capacitatea de a hirotoni miniștrii pentru Euharistie, acesta interesa Euharistia numai indirect și trebuia considerat ca ceva accidental în preoție. Conciliul, fără a contrazice deloc caracterul euharistic al ministerului preoțesc, pleacă dintr-un alt punct de vedere: acela al

asemănării cu Cristos și al capacității de a continua misiunea sa printre oameni, după triplul său oficiu mesianic de rege, profet și preot. Preotul prezintă fără îndoială o specifică asemănare cu Cristos,, dar cel care a moștenit succesiunea apostolică o asemănare și mai perfectă, mai mult încă, acea asemănare esențială pe care Cristos l-a voit în primii Săi aleși și care se concretizează într-o autentică identificare: *Iar gloria pe cate Tu mi-ai dat-o, eu am dat-o lor, pentru ca să fie un singur lucru, așa cum noi suntem un singur lucru, eu în ei și Tu în mine* (*In* 17, 22). Ritul sacramental capabil să confere această specială asemănare cu Cristos, de unde rezultă asemănările ce se manifestă în ceilalți miniștrii sacri, nu sunt decât parțiale participări și reflexe, și este deci un **sacrament**, sacramentul Ordinului episcopal: *Învață deci Sf. Conciliu că prin consacrarea episcopală se conferă plinătatea sacramentului Preoției, cea adică pe care tradiția liturgică a Bisericii și vocea Sf. Părinți o numește Preoția supremă, culmea slujirii sacre* (LG 21).

Cealaltă precizare adusă de Conciliu se referă la relația pe care o are consacrarea episcopală cu oficiul episcopal în totalitatea sa de Preoție supremă, de magister și de jurisdicție. Existau în câmp ecleziologic două poziții în această privință: una care își avea originea din consacrarea episcopală a puterii sacramentale a episcopului, care îl făcea capabil să administreze toată gama sacramentelor, cel puțin cât privește validitatea lor. Magisteriul și jurisdicția puteau fi primite numai printr-o altă cale, administrativă, de la autoritatea ecleziastică superioară, adică de la Romanul Pontif. Teza era cunoscută sub numele de **mediator**, pentru că necesita de medierea autorității ecleziastice superioare în transmiterea magisterului și a jurisdicției către episcop. Ea se baza mai ales pe exigențele guvernului ordinat al Bisericii universale și pe necesitatea de a evita pericole și abuzuri, nocive unității Bisericii, fondată pe Petru.

Cealaltă poziție deriva consacrarea episcopală atât din plinătatea preoției cât și din capacitatea magisterului de jurisdicție a Bisericii. Era deci calificată ca **imediată** pentru că nu interpunea între consacrare și amintitele efecte nici un mediator uman, dar aceasta provenea direct din ritul sacramental și deci de la Cristos însuși. Ea se baza mai ales pe considerații de ordin istoric (este dificil să se demonstreze intervenția autorității în investitura administrativă a multor episcopi, mai ales a celor din antichitate)

și liturgic (cărțile liturgice de consacrare episcopală din antichitate vorbesc expres de ceea ce prin rit primea episcopul). Și această poziție ținea să salveze unitatea Bisericii sau să prevină abuzuri, dar credea că o poate face limitând intervenția autorității la magister și la jurisdicție posedate de episcop în virtutea propriei consacrări episcopale. Conciliul al II-lea din Vatican a preferat această a doua poziție: *Consacrarea episcopală, odată cu misiunea de a sfinți, le conferă și pe acelea de a învăța și a conduce, misiuni care însă, prin natura lor, nu pot fi exercitate decât în comuniune ierarhică cu Capul și membrii Colegiului* (LG 21).

Una dintre chestiunile cele mai dezbătute în timpul examinării Constituției dogmatice asupra Bisericii, a fost cel al **caracterului colegial al episcopatului**. Acesta este unul din caracteristicile principale ale structurii ierarhice a Bisericii, aparținând esenței sale, dar care, pentru unii, prezintă destule dificultăți, atât istorice și practice cât și teologice.

Colegialitatea episcopală semnifică particulara unitate care există între succesorii Apostolilor, uniți de o comună misiune și responsabilitate în oficiul lor apostolic într-un corp sau colegiu, sau comunitate specifică, unde ordinea internă este caracterizată de relații reciproce și de coeziunea în jurul figurii succesorului lui Petru, membru special și de neînlocuit al colegiului. Două sunt deci, datele de ținut prezente în această definiție: speciala comunitate constituită din toți succesorii apostolilor, nefiind exclus aici succesorul lui Petru; uniunea tuturor acestora în îndeplinirea comunei lor misiuni apostolice. Motiv pentru care nu ar exista acțiune colegială în momentul în care un membru al acestei comunități ar acționa individual, fără contact și fără să-și consulte **colegii**; această acțiune ar mai degrabă o acțiune episcopală individuală sau monarhică; nici nu ar exista colegiu episcopal, dacă, de exemplu, Romanul Pontif s-ar afla s-ar ar fi ținut afară din el: toți episcopii reuniți într-un conciliu *ipotetic*, fără sau împotriva papei, nu formează un colegiu episcopal, tocmai pentru că adunării lor lipsește un **element constitutiv esențial**, <u>succesorul lui Petru</u>: *Colegiul sau Corpul episcopal nu are, însă autoritate, decât împreună cu Pontiful Roman, în calitate de cap, care păstrează integral primatul asupra tuturor, atât păstori cât și credincioși* (LG 22).

Acest *colegiu episcopal* are o putere și un minister suprem și universal în Biserică, identică celei pe care o are Suprem Pontif. Dar există două

condiții. Una este ca Romanul Pontif să-și aibă în interiorul Colegiului poziția sa de **Primat**, cu tot ce implică ea; cealaltă să se trateze de universalitatea **morală** a succesorilor apostolilor. Prima este expres amintită în LG: *Ordinul episcopilor, care succede în magister, și în conducerea pastorală, Colegiului Apostolilor, sau, mai exact, în care corpul apostolic de perpetuează neîntrerupt, este de asemenea cu capul său, Pontiful Roman, și niciodată fără acest cap, subiectul supremei și deplinei puteri asupra întregii Biserici, putere care nu poate fi exercitată decât cu consimțământul Pontifului Roman* (LG 22).

Cealaltă, care nu a fost expres tratată, dar care este implicită în învățătura conciliară și este evidentă în sine, este că această autoritate supremă și universală aparține colegiului episcopal în moralitatea sa totală, și nu manifestațiilor parțiale ale ei, ca de exemplu Conferinței episcopale ale unei determinate națiuni sau regiuni, unde la fel apare comunitatea de episcopi locali implicați în comuna căutare și promovare a binelui Bisericii particulare pe care o reprezintă.

O tratare particulară merită un element esențial al colegialității, adică Supremul Pontificat sau Primatul Romanului Pontif, component necesar al Colegiului episcopilor și al ierarhiei ecleziastice. Doctrina primatului roman, asupra căreia a insistat Conciliul al II-lea din Vatican, ajunsese la un grad avansat de explicitare și formulare dinainte de celebrarea acestui Conciliu. Pentru a completa cadrul expunerii noastre, reamintim punctele principale ale acestei doctrine. Primatul Romanului Pontif își are originea în poziția centrală și proeminentă a lui Petru în sânul celor Doisprezece, al cărui succesor este el. El se pune pe linia și în sfera magisterului și al jurisdicției pe care-l posedă după forma lor cea mai înaltă: nu există pe pământ o instanță de magister ecleziastic și de jurisdicție superioară Papei. Din acest motiv se numește **primat de jurisdicție** (reunind sub acest termen, atât magisteriul cât și capacitatea de guvern), pentru a o distinge de alte feluri de primat (de onoare, de direcțiune, de *leadership*), care și acestea pot fi atribuite Romanului Pontif, dar au ajung să de-a deplină valoare succesiunii lui Petru. Constituția dogmatică a Conciliului Vatican al II-lea asupra Bisericii, *Pastor aeternus*, la nr. 3, definește atent acest primat, împreună cu proprietățile mai importante pe care le are: în afară de cele două amintite, universalitatea și caracterul suprem al autorității primațiale, sunt amintite și plinătatea sa, caracterul său

ordinar (adică legată de aceiași funcțiune papală) și imediată (adică capabilă să ajungă la toți membrii Bisericii fără medierea altor instituții sau personalități ecleziastice).

O proprietate mai direct legată de autoritatea de a învăța a Romanului Pontif este cea a **infailibilității** supremului său magister. Și de aceasta se ocupă sus-amintita Constituție, la nr. 4. Infailibilitatea în sine este o calitate negativă a învățăturii, indicând absența de eroare, precedent garantată de protecția divină promisă celui care învață. Aceasta este atribuită nu oricărui act de magister al Romanului Pontif (care oricum are autoritatea sa), dar acelor acte care pot fi definite ca fapte **ex cathedra** – termen tehnic ce indică convergența a patru condiții esențiale pentru a avea o pronunțare infailibilă a Papei[6]:

1. ca materia tratată să fie una de credință sau moravuri;
2. ca Papa să folosească suprema sa autoritate de magister;
3. ca să decidă în mod definitiv (pentru totdeauna);
4. ca doctrina definită să fie propusă întregii Biserici.

Și această particulară proprietate a ministerului papal își are originea de la moștenirea Petru, a cărei funcțiune de a ține unită și solidă instituția bisericească cere ca aceasta să poată fi făcută în câmpul doctrinei, unde mai ales cuibăresc semințele discordiei și a dezagregării comunității ecleziale.

Romanul Pontif și episcopii, succesorii Apostolilor, inclus aici succesorul lui Petru formează un unic colegiu episcopal, având autoritate universală și supremă în Biserică. Apologetica tradițională, care se concentrase în apărarea ierarhiei aducând argumente solide pentru a

[6] Codul de Drept Canonic, la canonul 749 legiferează: Supremul Pontif, în calitatea oficiului său, se bucură de infailibilitate în magisteriul său când, ca păstor și Doctor suprem al tuturor credincioșilor, care are obligația de a confirma pe frații săi în credință, **printru-un act definitiv**, proclamă că trebuie să se țină o **doctrină asupra credinței sau a moravurilor**. Și **Colegiul episcopilor** se bucură de infailibilitate în magister când Episcopii **adunați în Conciliu Ecumenic** exercită magisteriul lor, ca doctori și judecători ai credinței și al moravurilor, în a **declara pentru întreaga Biserică** să se țină definitiv o doctrină asupra credinței sau moravurilor; sau când, răspândiți pe fața întregului pământ, păstrând legătura de comuniune între ei și cu urmașul lui Petru, converg într-o unică sentință de ținut ca definitivă în a învăța autentic împreună cu același Suprem Pontif un adevăr care privește credința sau moravurile. Nici o doctrină nu se înțelege infailibil definită, dacă acest lucru nu constă manifest.

justifica în lumina revelației atât Pontificatul Roman și primatul său de jurisdicție, cât și episcopatul, nu avusese ocazie de a prezenta la fel și cu aceiași rigoare științifică și teologică problema colegialității episcopale. Și în acest caz, Conciliul al II-lea din Vatican a avut meritul de a prezenta într-o fericită sinteză motivele teologice principale care explică și postulează natura colegială a episcopatului. Ea se rezumă la trei motive de fond:

a) Fundamentul principal al colegialității episcopale se află în semnificația și valoarea succesiunii apostolice, ce constă în transmisiunea structurii apostolice noilor titulari. Dacă, deci, Apostolii formau un grup compact, cu o misiune comună și o comună responsabilitate în continuarea operei lui Cristos, aceste caracteristici trebuie să se afle și în succesorii lor, dacă aceștia sunt cu adevărat astfel. Tocmai aceasta este situația celor *Doisprezece*: ei formau cu adevărat un astfel de grup cu o misiune și responsabilități comune. Acesta este dovedit și printr-o simplă lectură a Evangheliilor și a altor cărți neo-testamentare. Cei *Doisprezece* sunt constituiți într-un grup compact într-un moment precis al activității publice a lui Isus; sunt tratați de către El ca un grup, pe care-l pregătește progresiv la înțelegerea misterelor și al vieții apostolice; ei constituie cercul de prieteni și tovarăși în jurul lui Cristos, cu care conversează în intimitate și pe care-i numește „ai săi" – așa cum și contemporanii îi numesc, care nu totdeauna par să distingă fiecare component în parte de acel grup. Ceea ce este mai important (în afară de Petru), constă în faptul că cei *Doisprezece* primesc în mod comun promisiunile și sarcinile pentru viitoarea lor activitate (cfr., *Mt* 18, 18; 28, 16-20; *In* 14, 15ss; 17, 6ss; 20, 19-23; *Fap* 2, 1-6) și apar implicați într-o comună activitate, de abia separați de vizibilă a lui Cristos (*Fap* 1, 15-26; 6, 1-7; 15, 1ss. pentru a aminti faptele mai importante pentru Biserica care se naște). Acesta este, deci, principiul pe care se bazează LG: *Așa cum Sf. Petru împreună cu ceilalți Apostoli constituie, din voința Domnului, un unic colegiu apostolic, la fel Romanul Pontif, succesorul lui Petru împreună cu episcopii, succesorii Apostolilor, sunt uniți între ei* (LG 22).

b) Este impunătoare apoi, seria de mărturii în favoarea dimensiunii colegiale a episcopatului furnizată de tradiția Bisericii încă din primele timpuri. Există înainte de toate **regula comuniunii ecleziastice**, care avea loc concret între episcopii diferitelor Biserici locale și cu Romanul Pontif, ca

dovadă și expresie a comunei lor apartenențe la Biserica lui Cristos; apoi **agregarea** – făcută totdeauna la nivel episcopal – în entități mai mari, ca de exemplu mitropoliile sau regiunile ecleziastice și în patriarhate; în sfârșit, **norma spontană și universală a sinoadelor și a conciliilor de orice fel**, în care episcopii se adună pentru a discuta și a decide probleme pastorale și dogmatice comune. Numai în perioade de particulară involuție a spiritului colegial al episcopilor, un episcop se considera închis și legat de interesele particulare și exclusive ale propriei dieceze; încă din antichitate în schimb, fiecare dintre ei se simțea responsabil de ceea ce se întâmpla, mai ales cât privește credința și cultul, în toate celelalte Biserici locale: sunt dovadă scrisorile și intervențiile cele mai disparate a multor episcopi din primele secole, care privesc Biserici deseori foarte îndepărtate între ele. Aceiași Pontifi Romani, a căror putere ecleziastică universală putea să le pară unora motivul adormirii conștiinței colegiale a episcopatului, nu au lipsit de a-i rechema pe episcopi la responsabilitatea lor colegială (cfr., LG 22).

c) Caracterul colegial este confirmat și de faptul constant în **cooptarea de noi succesori ai Apostolilor**. Aceștia nu vin din comunitatea locală, care uneori îi alege și-i prezintă, dar prin consacrarea episcopală, în mod normal administrată de un grup de trei episcopi, în general provenind din alte Biserici locale. Nu indică și acest fapt creșterea organică a corpului episcopal într-un nou membru? Aceiași natură colegială a episcopatului este sugerată și – o spune LG – de antica uzanță de a convoca mai mulți episcopi pentru a participa la ridicarea unui nou ales la demnitatea preoției supreme (nr. 22).

5. Tentațiile noastre față de Biserică

În fața acestei Maici Biserici, pentru care n-ar trebui să nutrim decât iubire, câte tentații nu ne încolțesc! Unele sunt violente, dar clare. Mai sunt și din celelalte, obscure și mai insidioase. Lucrurile stau așa dintotdeauna; dar ele sunt mai evidente în ziua de astăzi. Tentațiile sunt extrem de diverse, ba chiar sunt opuse, astfel încât nici unul dintre noi nu se simte la adăpost de ele.

Întotdeauna vor exista oameni care-și vor identifica perfect cauza proprie cu cea a Bisericii, sfârșind cu bună-credință prin a reduce cauza

Bisericii la cauza lor. Ei nu-și imaginează că, pentru a sluji cu credință adevărată, ar avea de curmat în ei multe porniri. Vrând să slujească Biserica, ei o pun în slujba lor. „Trecere dialectică", răsturnare de la pro la contra, pe cât de lesnicioasă pe atât de greu de observat. Pentru ei, Biserica constituie de fapt o anumită ordine a lucrurilor care le este familiară, din care trăiesc. Ea constituie o anumită stare de civilizație, un anumit număr de principii, un anumit ansamblu de valori pe care influența sa le-a creștinat mai mult sau mai puțin, dar care, cu toate acestea, rămân în cea mai mare parte omenești. Tot ceea ce tulbură această ordine sau compromite acest echilibru, tot ceea ce-i neliniștește sau doar îi uimește li se pare un atentat împotriva instituției divine.

În atare confuzii, nu este întotdeauna vorba despre aceste forme vulgare de „clericalism" care judecă cinstirea dusă lui Dumnezeu prin avantajele împărțite slujitorilor săi, sau care măsoară întinderea puterii dumnezeiești asupra sufletelor și domnia lui Isus Cristos asupra lumii, după influența, ocultă sau mărturisită, a clerului în mersul treburilor lumești. Totul poate fi conceput în termeni nobili. Astfel, marele Bossuet, în ultimii săi ani de viață, așeza ordinea catolică într-un cadru Ludovic al XIV-lea, și nu vedea decât pericole pentru religie în amestecul de energii care începeau să dezagrege o sinteză, la drept vorbind strălucită, dar contestabilă în multe din elementele ei, vremelnică desigur, , perisabilă în esența ei.

Vârstnicul episcop era pe cât de îndrăzneț, pe atât de isteț. Cu toate acestea, doar pe jumătate. „De o voință nestăvilită, el era din fire timid"[7]. Ar fi vrut să mențină pe vecie – riscând să reia anumite greșeli sau să critice cu curaj anumite abuzuri – universul mintal și social în care geniul său se desfășura în voie. El nu-și imagina cum ar fi supraviețuit credința într-un astfel de univers, precum Romanii din antichitate – și au existat printre ei Părinți ai Bisericii – pentru care decăderea Imperiului nu putea fi decât semnul premergător al sfârșitului lumii, într-atât puterea și măreția Romei impresionau spiritele[8]. Dar cum Bossuet visa la un lucru imposibil, el se

[7] A. MOLIEN, *Simon (Richard)* în *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. XIV, col. 2112.

[8] Astfel spunea și Tertulian, *Apologie*, c. 32, nr. 1; c. 39, nr. 2 (ed. WALTZING, 94 și 106); *Ad Scapulam*; sau Meliton din Sardes. Semnificative vor fi și reacțiile lui Ieronim și Augustin.

găsea în situația de a compromite cu acest univers lovit de moarte Biserica ce trebuia să se ridice din acesta pentru a da viață altor generații. Punând în calea răului o stavilă neputincioasă, el înăbușea în același timp sămânța viitorului. Aparent, a ieșit învingător din toate confruntările, dar, după felul în care a învins, doar necredința a avut de câștigat.

Așa încât, poate că suntem mai încrezători și mai riguroși în judecată când apărăm o cauză mai complicată. Poate că uităm câteodată în fapte, chiar dacă o știm bine în principiu, că intransigența în credință nu înseamnă rigiditate pătimașă din dorința de a le impune celorlalți ideile sau gusturile noastre personale; că îndârjirea crispată mai degrabă trădează fermitatea suplă a adevărului, decât îi vine în apărare; că un creștinism care s-ar plasa deliberat în întregime în defensivă, renunțând la orice deschidere și la orice asimilare, ar înceta să mai fie creștinism; că atașamentul sincer față de Biserică nu poate servi la canonizarea prejudecăților noastre, nici la a face ca parțialitatea noastră să participe la absolutul credinței universale. Deci poate că este folositor să ne repetăm nouă înșine: o anumită încredere și o anumită detașare fac parte din spiritul catolic. Din chiar templele demonilor, Biserica știe să preia, la vremea cuvenită, ornamente pentru propriul ei locaș: miracolul este de fiecare dată inedit, de fiecare dată neprevăzut, dar noi știm că el se va repeta. Oricât de înrădăcinată ar fi în istorie, Biserica nu este sclava nici unui timp, nici a vreunui alt lucru de esență temporală. Mesajul pe care trebuie să-l transmită și viața pe care trebuie să o răspândească nu se solidarizează niciodată „nici cu vreun regim politic, nici cu vreo stare socială, nici cu vreo formă anume de civilizație” și se întâmplă ca Biserica să fie nevoită să repete energic aceasta, împotriva unor false evidențe ce rezultă din legături născute din obișnuință. Ea ne-o spune iar și iar, prin vocea Sf. Augustin, dând cuvintelor lui sensul cel mai cuprinzător: „De ce vă înspăimântați că pier împărățiile pământești?”[9]. Ea are același temei ca și piatra credinței lui Petru, care este *credința în Isus Cristos*. Ea nu este nici un partid, nici o societate închisă. Ea nu s-ar resemna, doar pentru bunăstarea celor care tradițional îi sunt credincioși, să se rupă de cei care nu o cunosc încă. Printre oamenii adevărați, care în mod virtual sunt cu toții fiii săi, ea nu

[9] *Sermo*, 105, nr. 9: PL 38, 623.

dorește să aibă adversari. Ea caută să-i mântuiască pe toți de tot răul, oferindu-i Mântuitorului lor.

Să ne lăsăm pătrunși, așadar, cu toții de aceste sentimente, care sunt sentimentele lui Isus Cristos (cfr., *Fil* 2, 5). În acest scop, să ne impunem, dacă e necesar, sacrificiile cuvenite. Departe de a ne sustrage de la intransigența credinței, numai astfel vom merge până la capătul acestei intransigențe. Să nu pierdem nimic din zelul pentru adevărul catolic, ci să știm a purifica acest zel. Să veghem să nu devenim dintre acei „oameni supuși celor trupești", cum au existat încă de la prima generație de creștini care, făcând din Biserică un bun personal, îi împiedicau practic pe apostoli să le vestească neamurilor Evanghelia. Altminteri, ne-am expune unei nenorociri și mai mari: aceea de a ajuta necredința militantă, ușurându-i sarcina de a transforma Biserica și învățătura ei în lucruri moarte. I-am oferi, ca să spunem astfel, o conștiință împăcată. Căci această necredință nu are în ea nimic din actualitatea veșniciei. „Biserica, spune ea, să rămână ceea ce este!" – și ghicim ușor cărui gen de imobilism îi corespunde o asemenea dorință –, atunci „o vom primi cu acea bunăvoință pe care o avem pentru vestigiile istorice". Amestecând fără temei cazurile cele mai diverse, confundând cu dogma opinii ori atitudini moștenite de la situații din trecut, ea se ridică împotriva unor „concesii" în spatele cărora presimte „reaua-credință sau frivolitatea". Ea singură stabilește liste de suspecți, destinate autorităților religioase; la nevoie, ea cheamă la ordin chiar aceste autorități. De vreme ce a hotărât, o dată pentru totdeauna, că nu poate fi nimic rezonabil în aceste credințe creștine, ea vestejește sub denumirea de „liberalism"[10] sau de „modernism"[11] orice efort de a-i reda creștinismului rigoarea autentică și tinerețea veșnică ca și cum ar fi vorba de abandonarea unei doctrine… În gândirea lui Iustin, a lui Clement din Alexandria ori a emulilor moderni, ea nu vrea niciodată să

[10] Doctrină politică prin care se atribuie cea mai mare valoare libertății individuale. Este una din cele mai relevante tradiții politice ale epocii moderne și contemporane și a inspirat în diferite moduri, partide ,mișcări, ideologii, modele instituționale, perspective etice și filozofice.

[11] Tendință a gândirii afirmată la începutul secolului al XX-lea în domeniul catolic și care încearcă să concilieze patrimoniul creștinismului cu instanțele culturii și științei moderne. Termenul *modernism* nu a fost corelat de către autorii înnoirii cu relațiile dintre teologia catolică și cultura modernă, ci de către adversarii săi care l-au folosit ca denumire pentru a apropia poziții și interpreți destul de deosebiți.

vadă decât „concesiile unei apologii care-și sacrifică asprimea dogmelor din dorința de a fi pe placul celor pe care vrea să-i câștige”. Tațian, Hermas, să fie într-un ceas bun! Metoda lor este în ochii ei singura creștină. Biserica, proclamă ea în continuare, „nu se poate despărți nicicând de trecutul ei… Religia este un tot de neatins… De îndată ce te exprimi în legătură cu ea, ești ateu[12]. Totul sau nimic, iată principiul său – dar cu condiția să înțelegi totul în maniera ei, care nu este pe gustul Bisericii: precum Renan, făcând solidare *in aeternum* credința catolică și autenticitatea cărții lui Daniel ori a altor câtorva fapte analoage. Ce bucurie pentru ea atunci când, din chiar sânul „acestei sărmane și bătrâne Biserici”, se ridică voci care par să aplaude! Câr rău poate pricinui o falsă intransigență, contrar intenției sale!

Fie deci ca această perspectivă să constituie un motiv în plus de neîncredere în noi înșine. Să ne mai temem și de o anumită formă de umilință vecină cu trufia. Să ne temem de tot ce ne-am putea însuși profanând. Să primim de la Sf. Augustin îndemnul pe care-l adresa fraților săi de luptă, în focul bătăliei împotriva susținătorilor lui Donat: *Sine superbia de veritate praesumite* (*Fără trufie, fiți mândri de adevăr*)[13]. Să ne reamintim că știința noastră nu este niciodată decât parțială și că în lumea aceasta nu întrevedem niciodată Adevărul dumnezeiesc, „decât printr-o oglindă și într-o formă obscură” (*1 Cor* 13, 12). În sfârșit, aidoma lui Newman, în loc să călcăm în Biserică precum pe moșia ori bunurile noastre, în loc să o confundăm mai mult sau mai puțin cu noi, să ne străduim, dimpotrivă, fără a aștepta vreo răsplată personală, să ne contopim cu Biserica.

Mai frecventă astăzi, fără îndoială, în tot cazul mai evidentă, mai gălăgioasă uneori prin provocările pe care le lansează, este o tentație opusă. Rezumată într-un singur cuvânt: tentația de a critica. Și ea, de altfel, se deghizează cel mai adesea sub forma binelui. Plină de solicitudine, ea i se arată apostolului ca o indispensabilă preocupare de luciditate. De aceea, ca regulă generală, ea nu va putea fi îndepărtată decât printr-o muncă prealabilă de „discernământ al minții”.

Însuși cuvântul critică presupune discernământ. Există, așadar, o critică și, mai ales, cum se spune, o foarte bună autocritică. Ea reprezintă un

---

12 E. RENAN, *Questions contemporaines*, 423; *Drames philosophiques*, 279-280.

13 *Contra litteras Petiliani*, 1, I, c. 29, nr. 31: PL 43, 259.

efort de realism în acțiune. Ea este hotărârea de a renunța la tot ceea ce nu ar avea o justificare de autenticitate. Este un examen făcut cu umilință, care știe să recunoască binele înfăptuit, dar decurgând și dintr-o neliniște apostolică și dintr-o exigență spirituală permanent trează. Nemulțumirea operei încheiate, dorința arzătoare de mai bine, loialitatea în aprecierea metodelor, independența în voința de a te rupe de cutumele nejustificate, de a te dezbrăca de rutină și de a îndrepta abuzurile; dincolo de toate, ideea înaltă a chemării creștine și credința în misiunea Bisericii: iată câteva din mijloacele de care dispune și din care își trage seva. Astfel, ea sporește îndoit lucrul, spiritul de creativitate, numărul căutărilor și al „experiențelor”, din care fără îndoială nu toate pot fi cuprinse, și care nu de puține ori bulversează întru câtva obiceiurile noastre. Severă față de iluziile pe care le întâlnește, e foarte posibil ca ea să găzduiască altele, care vor fi imediat obiectul unei critici similare… Și totuși, cu cât este ea mai valoroasă decât naiva mulțumire de sine care nu permite nici o reformă, nici o transformare salutară! Ce puțin primejdioasă este ea față de o anumită euforie care pătrunde puțin câte puțin în visul său, sau față de o anumită încăpățânare care crede că menține totul acumulând pe ruine![14].

Am greși vrând să împiedicăm, din principiu, manifestările publice. Când Biserica este umilă prin fiii ei, este mai atrăgătoare decât atunci când domină în ei grija prea omenească de a fi respectabili. Jacques Maritain remarca într-o zi, cu o nuanță de justificată ironie, că pentru mulți creștini de vârsta noastră orice dovadă de neputință pare „întru câtva indecentă”. Ai zice, adăuga el, că se tem să dăuneze apologeticii… Vechii evrei și chiar cei din Ninive nu făceau atâtea mofturi. Sfinții din secolele trecute, și mai puțin. E de ajuns să recitim, de exemplu, celebra întâmpinare adresată de Sf. Ieronim Sfântului papă Damas, diatribele Sf. Bernard împotriva păstorilor

[14] Cfr., *Panegiricul* Sf. Remi, pronunțat la Reims de Mons. Chappoulie, episcop de Angers: „În fața intensei bulversări care se operează de mai bine de un secol în societate, datoria catolicului este de a căuta să înțeleagă, și mai ales de a vrea să iubească. Fără îndoială, unele îndrăzneli, pot să ne jignească, unele descoperiri, pot să ne pară naivități, dar la urma urmei, este așadar preferabil… să te închizi într-un refuz trufaș și de neclintit, să te refugiezi cu teamă în iubirea pentru trecut…? Pentru a ști să desprinzi la timp dintr-un trecut caduc adevărul etern al Evangheliei, după școala Sf. Remi, trebuie „o credință puternică în Isus Cristos și în Împărăția lui ce va să vină”. *Semaine religieuse d’Angers* și *Témoignage chrétien*, 14 noiembrie 1952.

nepricepuți, programul de reforme pe care îl trasează în *De consideratione*, sau oricare dintre imprecațiile Sf. Ecaterina de Siena împotriva unor înalți demnitari din rândul clerului: „O, oameni, dar nu atât oameni, cât mai degrabă demoni ce se văd, cum vă orbește iubirea nelalocul ei pe care o arătați putreziciunii trupului, dulceții și strălucirii lumii”[15]. Să ne reamintim de alții precum Sf. Brigitta, Gerson, Sf. Bernardin din Siena, Sf. Thomas Morus, ori, mai aproape de noi, de Sf. Clement Hoffbauer… să ne gândim la luptele „gregorienilor” pentru a rupe cârmuirea Bisericii de sistemul care o aservea; la îndrăzneala lui Gerhoh din Reichersberg adresându-i, ca și Sf. Bernard, Papei Eugen al III-lea lucrarea lui „asupra stării de corupție din Biserică”; la aceea a lui Roger Bacon cerându-i lui Clement al IV-lea să primenească Dreptul canonic”, și să-i alunge din Biserică pe păgânii care s-au strecurat în rândurile ei cu ajutorul Dreptului civil; la aceea a lui Guillaume Durand publicând un tratat „despre modul de celebrare a unui conciliu și de reformare a lucrurilor corupte din cadrul Bisericii, ori la aceea a călugărului Pierre de Leyda, mâna dreaptă a pontifului de la Roma în deschiderea ediției din 1530 a operelor confratelui său Denys[16]. Să evocăm, prin acest ultim exemplu, toată mișcarea de reformare catolică, incomplet desemnată sub numele de Contrareformă: o asemenea lucrare nici măcar nu s-ar fi putut schița dacă n-ar fi existat o hotărâre energică de autocritică, consemnată de istorie în nenumărate pilde strălucitoare.

Cu toate acestea, pentru o plângere fericită, pentru un examen lucid și rodnic, cât exces, câtă lipsă de stăpânire! Pentru un act curajos, câtă agitație zadarnică! Și câte critici negative! Sfințenia nu este ceva des întâlnit, iar bunăvoința, chiar sinceră, nu are nici aceleași drepturi, nici aceleași privilegii. De asemenea, pot lipsi competența și oportunitatea. Chiar dacă un asemenea reproș este îndreptățit, aceasta nu înseamnă că și suntem îndreptățiți să-l facem. Și mai trebuie să recunoaștem – iar remarca este

---

15 *Scrisoarea* 315 (al. 312).

16 *Opuscula* lui Denys le Chartreaux, dedicație: „Mă adresez Înalt Preasfinției Voastre, nu în numele meu, ci al multor altora, ca să nu spun al tuturor. Actul de bunăvoință pe care – îl cerem îl numim reforma Bisericii… oare în Biserică mai există ceva care să nu fie mânjit sau corupt? Ce mai rămâne din integritatea clerului, din onoarea nobililor, din sinceritatea poporului? Totul este încâlcit, rănit, ruinat, mutilat. Din creștet până-n tălpi, nimic nu mai este sănătos”. Trad. J. DAGNES, *Bérulle*… 1952, 80.

importantă – că astăzi situația nu mai este aceeași ca în secolele pe care le numim creștine. Atunci totul se petrecea, ca să spunem așa, în familie. Necredința nu stătea mereu la pândă, pentru a pune totul la încercare. Astăzi, când din toate părțile Biserica este ținta acuzațiilor, astăzi, când este neînțeleasă, lovită în chiar existența și sfințenia ei, fiecare catolic trebuie să vegheze să nu permită să fie folosit împotriva ei ceea ce el n-ar vrea să exprime decât cu intenția de a o sluji și mai bine. Este necesar să se ferească de neînțelegerile fatale. Iubire filială, care nu are nimic de-a face cu prefăcătoria sau cu calculul ipocrit. Aici nu poate fi dată nici o regulă precisă, dar „omul cu adevărat ecleziastic", așa cum am încercat să-l definim mai sus, omului cu adevărat „spiritual", Duhul Sfânt îi va da cu generozitate sfaturi.

În orice caz, să distingem net autocritica sănătoasă, chiar excesivă sau stângace, de tot ceea ce ar fi plângere goală, de tot ceea ce ar ține de pierderea sau doar de scăderea încrederii față de Biserică. Desigur, ar fi o lipsă de pioșenie să denigrăm, folosind ca pretext câteva fapte nefericite: „toată această admirabilă și surdă muncă a creștinului contemporan de a-și vedea lipsurile, de a căuta să înțeleagă, să iubească și să salveze ceea ce s-a născut bun și în afara influenței sale directe, spre a ieși în furtună și a culege primele materiale pentru noua casă"[17]. Dar pentru ca un asemenea efort să dureze și să dea roade, trebuie să fim atenți să nu-l lăsăm să se molipsească de suflul unui cu totul alt spirit decât cel care se află la originea lui.

Vedem în unele momente înmulțindu-se simptomele unui rău ce se răspândește ca o epidemie. E o criză de neurastenie colectivă. Pentru cei atinși, totul devine obiect de denigrare. Nu mai sunt doar ironia, fronda sau amărăciunea de care, în toate timpurile, unele firi nu știu să se ferească. Totul capătă o interpretare peiorativă. Orice cunoaștere, chiar exactă, sporește indispoziția. Noile descoperiri, prost asimilate, noile tehnici, rău utilizate, sunt tot atâtea ocazii de a crede că bazele tradiționale se șubrezesc. Viața spirituală începe să lâncezească, astfel încât nimic nu mai este conceput în adevărata sa lumină. Ne credem lucizi, dar nu mai discernem esențialul. Nu mai suntem capabili să descoperim, proaspăt ivite chiar în preajma noastră poate, miile de invenții ale Duhului, mereu asemănător cu sine însuși și mereu nou. Judecățile în spiritul credinței au efectul unui văl iluzoriu…

---

[17] E. MOUNIER, *Un surnaturalisme historique* în *Georges Berbanos*, 113.

Atunci descurajarea se insinuează pe mii de căi. Ceea ce ar fi putut provoca un salt înainte are, ca singur efect, o stare de paralizie. Credința poate rămâne sinceră, dar este minată din toate părțile. Începem să privim Biserica din afara ei, ca pentru a o judeca. Geamătul rugăciunii a devenit o acuzație cât se poate de omenească. Prin această mișcare fariseică, un fel de secesiune lăuntrică, nemărturisită încă, dar primejdioasă, o apucăm deja pe o cale ce poate conduce la renegare.

Bine ar fi să ne dăm seama la timp de asta și să reacționăm imediat! Nu este vorba să ne lăsăm orbiți de tot felul de neajunsuri, întotdeauna cât se poate de adevărate. Nici nu e vorba să nu suferim din cauza lor. Indiferența ar putea fi mai rea decât o emoție prea vie. Loialitatea deplină și înflăcărată a adeziunii noastre nu cere nicidecum o admirație puerilă față de tot ceea ce poate exista, se poate gândi sau face înăuntrul Bisericii. Această Mireasă a lui Cristos, pe care Mirele său a vrut-o desăvârșită, sfântă, neîntinată, nu este astfel decât în principiul ei. Strălucirea ei fără prihană vine, „din tainele în care își zămislește și își hrănește fiii, din credința pe care și-o păzește neatinsă, din legile preasfinte pe care le impune tuturor, în sfârșit din darurile cerești și harurile deasupra firii prin care dă naștere cu o rodnicie neobosită nenumăratelor oști de martiri, duhovnici și de fecioare. Dacă sufletul ei este Duhul lui Cristos, mâinile și picioarele ei sunt oamenii. Or, după cum bine știm, niciodată oamenii nu sunt la înălțimea misiunii divine care le-a fost încredințată. Niciodată ei nu se arată pe de-a-ntregul maleabili și docili la Duhul lui Cristos. Dacă ei nu reușesc să corupă Biserica, pentru că izvorul puterii sfințeniei sale nu se află în ei, nici ea nu izbutește pe de-a-ntregul să curme în ei, atât cât ține viața pământească, izvorul potrivnic. Bunăvoința lor nu reprezintă o garanție de înțelegere, iar înțelegerea nu este întotdeauna însoțită de putere. Cei mai buni dintre ei nu încetează să pună mii de obstacole în calea binelui pe care Dumnezeu ar vrea să-l facă prin ei. Să fim deci bine înțeleși de la început – iar istoria este, în această privință, o instituție bine venită – că din partea lor nimic nu trebuie să ne descumpănească.

Dar fiecare dintre noi nu este oare și om? Fiecare dintre noi nu-și simte oare propria mizerie și neputință? Propriile limite nu-i sunt mereu puse la încercare? Nu i s-a întâmplat niciodată să se surprindă singur în flagrant delict de contradicție, servind o cauză sfântă prin mijloace

îndoielnice? Nu trebuie să-și spună că lipsurile lui cele mai grave sunt cele care-i scapă privirii? Nu întrevede, măcar din când în când, că în fața tainei pe care-i este dat s-o trăiască, îi lipsește înțelegerea? De ce, atunci să ne ținem deoparte? De ce această distanțare, condiție a unei priviri severe? Cădem aici în aceeași iluzie ca mizantropul care se supără pe neamul omenesc ca și când el ar fi din altă plămadă, în vreme ce „pentru a ne înțelege temeinic cu Omenirea, e de ajuns să facem parte din ea, să ne alăturăm celor ce fac parte din ea și amestecului tuturor membrilor ei": atunci, „nu vom mai avea nici nemulțumiri, nici rezerve, nici judecăți, nici comparații". Atunci, resimțit mai întâi cu durere în noi înșine, contrastul evident care există între mizeria omenească a celor care alcătuiesc Biserica, pe de o parte, și măreția misiunii sale divine, pe de alta, nu va mai fi prilej de păcat. Va fi mai degrabă un stimulent pentru noi. Vom înțelege că un anumit fel de autocritică, îndreptată spre exterior, n-ar fi altceva decât căutarea unui *alibi*, evitând astfel un examen de conștiință. Iar umila acceptare a solidarității catolice ne va trezi poate din anumite iluzii. Ea va însemna poate să iubim din nou, într-o lumină nouă, chiar ceea ce, în înțelepciunea Bisericii noastre, a instituțiilor sale, a tradițiilor și exigențelor sale, eram cu toții gata să nu mai înțelegem.

Dar astăzi, pentru a ne măcina sufletele, neliniștea ia forme mult mai precise. Nici chiar apostolul cel mai umil nu are scăpare. I se întâmplă să se întrebe cu îngrijorare: acțiunea Bisericii asupra epocii noastre este oare cu adevărat adaptată? Oare experiențe de necontestat nu arată, tragic, ineficiența acțiunilor ei? De câțiva ani încoace, mai ales, astfel de întrebări s-au ivit aproape pretutindeni. Să luăm aminte la seriozitatea lor. Să nu le înlăturăm cu ușurință, ca și cum am refuza să le vedem. Nu am face decât să-i tulburăm și mai tare pe cei care, mai clarvăzători decât noi, se luptă cu ele într-un dureros întuneric. Dar și în privința aceasta să ne străduim, fără exagerare, să deosebim lucrurile.

Ne punem deci întrebări din unghiuri diferite asupra valorii actuale, firește, nu asupra creștinismului în sine, ci asupra pieselor din care este alcătuit, ca să spunem așa, vârstnicul mecanism religios durat de-a lungul secolelor. Îi dăm în vileag roțile tocite, resorturile slăbite. Dăm vina pe multe din practicile lui. Vorbim de metode ori de instituții perimate. Că în toate acestea există nu puține iluzii potrivnice, că în diagnosticarea răului și în

alegerea remediilor se mai strecoară erori, o dată în plus, cine se mai miră? O intuire corectă a nevoilor noi poate fi însoțită de o cunoaștere prea limitată sau de vreo himeră. Nu putem face de la bun început deosebirea între ceea ce trebuie păstrat și ceea ce merită schimbat. Uneori ne pierdem prea repede speranța în fața unei forme ce pare moartă, dar care ar putea fi readusă la viață. Însă motive majore de îngrijorare nu există. Dacă inspirația nu ne înșală, nu ne va fi greu să îndreptăm de îndată ceea ce se cere într-un program încropit în grabă sau să completăm un efort unilateral prin eforturi compensatorii.

Dar tocmai această inspirație trebuie controlată. Într-adevăr, răul se poate învecina cu binele. El se poate insinua cu viclenie sub aparențele binelui. Din preocuparea de a adapta – sau, ceea ce este cam același lucru, din nevoia resimțită de ceea ce se numește o „întrupare” mai consistentă –, nevoie în sine foarte dreaptă, și pe care deseori Biserica o încurajează, care este izvorul adevărat? Este doar o revărsare de caritate, ca la Sf. Paul care, urmându-l pe Isus Cristos, voia să se facă totul pentru toți? Nu se strecoară aici iluzia, foarte firească pentru omul de meserie care este întru câtva, inevitabil, orice preot, că ar fi de ajuns să schimbe metoda, după cum procedează o întreprindere umană obișnuită, pentru a obține rezultate care presupun mai întâi o schimbare din inimă? Vederi realiste, anchete obiective, statistici, consultare de „legi sociologice”, întocmire de planuri metodice, rupturi, mărunte sau însemnate, de formele de apostolat din trecut, punere de punct de noi tehnici: un zel foarte curat și foarte îndreptățit se poate folosi de toate acestea, iar cel care le denigrează își arogă prea ușor rolul celui bun, opunându-le mijloacele parohului de Ars. Și încă e necesar să le păstreze la locul ce li se cuvine, doar în slujba Duhului lui Dumnezeu.

Lucru și mai grav, nu se strecoară în neliniștile noastre, în doze mai mult sau mai puțin subtile, un soi de timiditate, de lipsă de siguranță lăuntrică, un dezgust secret față de tradiția Bisericii? Crezând că ne emancipăm de un spirit considerat desuet, voind să luptăm împotriva anchilozei și a sclerozei, nu cumva suntem pe cale să facem vreuna din „bolile copilăriei”? Ceea ce ni se pare doar o trezire a personalității, nu e mai degrabă rodul unei alunecări oarbe? Nu cumva începem să judecăm toate lucrurile după criterii superficial „moderne”? Valorile profane pe care lumea

ni le așază în față nu cumva încep să ne ia ochii? Nu cumva, în fața celor care le prezintă, ne lăsăm chiar noi afectați încetul cu încetul de un mic complex de inferioritate? În legătură cu obiectele care ar trebui să ne fie cele mai sfinte, nu cumva suntem pe cale să acceptăm ideea pe care și-o fac oamenii a căror orbire ar trebui să o deplângem? Pe scurt, fără să reflectăm încă în credința noastră, nu cumva începem, dacă putem să spunem astfel, să lăsăm să slăbească credința noastră în ea?

Ar fi atunci cazul să ne reamintim mai îndeaproape câteva adevăruri durabile. „Când voi vi fost ridicat din țărână, le voi aduce pe toate la mine" (*In* 9, 39). Acest cuvânt al lui Isus nu ne invită să-l imităm, în litera lui, iar noi nu suntem Înțelepciunea întruchipată pentru a ne putea mulțumi și să spunem: „Veniți la mine și veți fi copleșiți de bogăția mea!" (*Eccl* 24). Sf. Paul, după pilda lui Cristos, a străbătut lumea, precursor al unei oști de apostoli, iar Biserica va rămâne mereu misionară. Cel puțin găsim aici spiritul care trebuie să ne anime. Altfel spus, avem dreptate când refuzăm să ne „separăm" de oamenii pe care vrem să îi aducem la Cristos, dacă prin aceasta înțelegem că este nevoie să ridicăm bariere care ar pune între ei și noi forme de viață sau de gândire desuete, *a fortiori* obișnuințe pe care doar un ideal de bunăstare sau de liniște l-ar justifica. Avem dreptate când nu suntem de acord să ne închidem în noi înșine și în fața celorlalți, în nici un fel de ghetou. Dar este necesar să ne ferim de a nu cunoaște îndeajuns, atât poziția cu adevărat centrală pe care ne-o asigură credința noastră în măsura însăși în care ea este puternică, cât și esențiala condiție de „separați" care este, în raport cu lumea, cea a oricărui creștin, cu atât mai mult a fiecărui preot. Dacă în această sfântă separare și bucuroasă folosință a tot ceea ce ea impune, apărem cu adevărat plini de viață, alții, la rândul lor, vor fi atrași de acest izvor de viață și nu vor mai vrea să fie „separați" de noi. Prin viețile noastre miracolul atracției lui Cristos va dăinui.

Să nu ne temem, așadar, să nutrim simpatie față de oamenii din jur. Să fim oameni pe deplin: ne obligă o datorie de sinceritate lăuntrică și de caritate frățească; sau, mai bine spus, o astfel de dispoziție trebuie să fie atât de firească în noi, atât de înnăscută, încât să nu fie nevoie să o căutăm. Să nu acceptăm să confundăm fidelitatea față de cele veșnice cu un atașament

meschin ori chiar morbid față de trecut[18]. Dar, în același timp, să ne ferim de suficiența modernă. Să veghem să nu ne însușim slăbiciunile, admirația nemărginită, ignoranța pretențioasă, micimea lumii din jur. Să veghem să nu pătrundă în noi spiritul lumesc – al omului de rând sau al celui burghez, vulgar sau rafinat. Sau mai degrabă – căci vai! Întru câtva suntem părtași – să nu încetăm să ne desprindem de ea! Pe scurt, să ne adaptăm mereu și cât mai spontan cu putință: dar fără să admitem ca, în comportament sau în gândire, creștinismul să se adapteze vreodată la spiritul secolului. Fără să-l lăsăm să se umanizeze sau să scadă, să se abată din drum sau să-și piardă din savoare.

Fie ca în noi Taina creștină să nu-și piardă seva nicicând! (*Rom* 12, 2)"[19].

---

[18] Instrucția Congregației pentru Educația Catolică *Studiul Sfinților Părinți în cadrul formării prezbiterale* amintește foarte clar că tradiția creată de aceștia nu este o tradiție monolitică, statică, dar o tradiție vie.

[19] H. DE LUBAC, *Meditații asupra Bisericii,* Humanitas, București 2004, 215-226.

Alcuni aspetti sull'esercizio
della potestà nella Chiesa

Romeo NECULAI

Abstract. Every society needs governing. The members of a society have the right to be fairly governed by those who have received this mission. That is why these people have the duty, according to justice, to exert this mission.
Consequently, whoever is tasked with governing must also possess the required strength is determined by one's capacity to compel a society's members with their own decisions.
Inside the Church there also is a people and a management. In order for the Christian people to be lead justly and to avoid any arbitrariness, it is necessary that those who have received this power from Christ to exercise it always referring to either God or to the believer community. On the other hand, the exercise of power inside the Church is not a purpose in itself, but rather serves as intercession, as an instrument. The position of exercising the Church's Power has a judicial and saving mission.

Keywords: *auctoritas, Church, ministerium, missio canonica, munus, potestas regiminis, officium.*

Introduzione

La potestà di giurisdizione, o *potestas regiminis*, è il potere di governare i fedeli nella vita della Chiesa ed esiste per istituzione divina (can. 129). In passato, a causa del processo di assimilazione della Chiesa agli Stati, si era affievolita la coscienza dell'unitarietà della *potestas* sacra, portando ad una divaricazione tra potestà di ordine (riservata agli ordinati in *sacris*) e potestà di giurisdizione, ritenuta funzionale alle esigenze di governo della società cristiana. Il Vaticano II opera un recupero della duplice e inscindibile

natura misterico-sacramentale e gerarchico-istituzionale della Chiesa, ciò ha comportato la riaffermazione dell'unitarietà della sacra *potestas* e del fondamento sacramentale del potere della Chiesa. L'origine della sacra *potestas* discende dall'appartenenza al Collegio episcopale; una partecipazione ontologica spetta ai presbiteri in forza del sacramento dell'ordine, che li costituisce principali collaboratori del Vescovo. Anche la potestà di giurisdizione risulta quindi indissolubilmente legata alla dimensione ontologica del sacramento dell'ordine, l'ordinamento stesso della Chiesa in generale si sviluppa ancora sulla base del sacramento dell'ordine. Infatti riserva agli ordinati *in sacris* gli uffici con potestà di governo e a norma di diritto i fedeli laici possono cooperare[1] nell'esercizio di questa potestà e non nella potestà[2] (can. 129 §2).

1. Breve significato delle parole *potestas e munus, ministerium e officium*

Potestas e *munus* sono termini di uso molto frequente nelle fonti canoniche e più specialmente nei documenti del Concilio Vaticano II, nei quali il primo appare almeno 100 volte e il secondo non meno di 255 volte. Pur non potendosene certamente affermare un uso univoco, non si può però neppure sottovalutare una linea di tendenza che porta a consolidare il significato di *munus* particolarmente attorno a quello di funzione o complesso di funzioni[3], e cioè di attività omogenee globalmente considerate in rapporto ad un fine da conseguire[4], e il senso di *potestas*, prevalentemente, attorno a quello della causa efficiente capace di attuare tali attività o *munera*[5].

Nella complessa tematica del potere[6], il termine *potestas* individua specialmente l'aspetto soggettivo, mentre il vocabolo *munus* identifica

[1] È da notare il fatto che il Legislatore non ha usato la parola *partecipazione*, contenuta negli schemi preparatori al CIC 1983, ma il lemma *cooperare*.

[2] Cfr. P. VALDRINI, *Comunità, persone, governo. Lezioni sui libri I e II del CIC 1983*, Città del Vaticano 2013, 263.

[3] Cfr. A. D. S. PEREIRA, *Sacramento da ordem ed officio ecclesiastico*, Roma 1969, 241-248.

[4] Cfr. P. A. BONNET, *Premesse metodologiche per lo studio del nucleo costitutivo delle funzioni gerarchiche nella Chiesa*, in *Ephemerides iuris canionici*, 28 (1972) (cfr. nota 2), 39-40.

[5] Cfr. A. D. S. PEREIRA, *Sacramento*, Roma 1969, 241-252; Cfr. P. A. BONNET, *Premesse* (cfr. nota 2), 39-40.

[6] In ogni comunità esistente, il potere si pone come questione rilevante quando il sistema politico intenda dotarsi di meccanismi razionali di prevenzione, di contenimento e di soluzione dei conflitti: proponendo in alternativa sedi di dialogo negoziale, o di altro

principalmente l'aspetto oggettivo[7]. Si può notare come sulla stessa linea oggettiva di *munus*, e non di rado sovrapponendosi ad esso, quasi che l'uso di parole diverse fosse dovuto più a ragioni stilistiche che non alle esigenze intrinseche di un linguaggio chiaro, s'incontra, con particolare frequenza specialmente nei documenti del Concilio Vaticano II, la parola *ministerium*[8]. Anche in questo caso può tuttavia cogliersi una certa propensione all'uso del lemma *munus* prevalentemente per indicare ciascuna delle tre funzioni generali di santificare, di insegnare e di governare il popolo di Dio[9], e del termine *ministerium* per designare soprattutto ciascuna delle tante attività particolari al servizio della comunione ecclesiale e di tutti gli uomini nelle quali si incarnano quelle stesse tre funzioni generali per l'attuazione dell'unica missione[10] da Cristo affidata alla sua Chiesa[11]. Per quello che riguarda la natura della sacra

arbitrato *super partes*, o di equo indennizzo della parte sociale sacrificata. Attività, queste, tutte proprie della politica – nel moderno stato di diritto – ormai minutamente disciplinate dalla legge, non di rado sotto lo stesso presidio del patto costituzionale. Qualcosa di analogo accade allorché il dinamismo espansivo di una comunità nazionale finisca per porla in conflitto con un'altra. Anche qui l'ordinamento internazionale esercita con i suoi organi un proprio ufficio di razionale arbitrato, ponendo a disposizione delle parti tutta una serie di congegni alternativi allo scontro, o almeno moderando umanamente lo svolgersi di quest'ultimo. In ogni caso, l'ordine che le società si danno risponde oggi ad una visione culturale sempre più influenzata dalla tecnica, e da una tecnica informata all'assorbimento dinamico delle contraddizioni in funzione dell'equilibrio generale di sistemi sociali che si reggono ormai sul consenso delle maggioranze, piuttosto che su criteri predeterminati di oggettiva giustizia. Ma nelle Chiesa non è così: né verso l'esterno dei rapporti interconfessionali, né all'interno della *congregatio fidelium*, né nell'articolato contesto delle relazioni fra comunità locali, omologhe o no. Cfr. F. ZANCHINI DI CASTIGIONCHIO, *Chiesa e potere. Studi sul potere costituente nella Chiesa*, Torino, 1992, 159-160.

7 Cfr. W. ONCLIN, *L'organisation des pouvoirs dans l'Église*, in AA.VV., *Actes du Congrès de Droit Canonique*, Paris 1950, 370; W. ONCLIN, *The Chursch Society and the Organisation of its Powers*, in *The Jurist*, 27 (1967) 9; K. MÖRSDORF, *Munus regendi et potestas iurisdictionis*, in AA.VV., *Acta Conventus Intenationalis Canonistarum*, Romae diebus 20-23 mai 1968 celebrati, Roma 1970, 199-211.

8 Cfr. P. A. BONNET, *Comunione ecclesiale. Diritto e Potere. Studi di diritto canonico*, Torino 1993, 166.

9 Cfr. K. MÖRSDORF, *Munus regendi*, 199-201.

10 Nei testi del Concilio Vaticano II possiamo notare come talvolta anche il termine '*munus*', tra gli altri significati, assume pure il senso di 'missione', come appare nella *LG*: «perché la missione loro affidata venisse continuata dopo la loro morte, affidarono, quasi per testamento, ai loro immediati cooperatori l'ufficio di completare e consolidare l'opera da essi incominciata» (*LG* 20).

11 Cfr. P. A. D'AVACK, *Il Populus Dei nella struttura e nelle funzioni odierne della Chiesa*, in AA.VV., *Persona e ordinamento nella Chiesa. Atti del II congresso internazionale di diritto canonico, Milano, 10-16 settembre 1973*, Milano 1975, 16-33.

potestas possiamo dire con Dario Composta che è delineata dai due vocaboli paolini: *dýnamis* e *exousía*. La *dýnamis* (cfr. 1*Cor* 2,5) esprime un potere essenzialmente spirituale che deriva direttamente da Dio; l'*exousía* (cfr. 2*Cor* 19,8-10; 1*Cor* 9, 18; 2*Tess* 2,19) connota una vera potestà sociale. La *dýnamis* è una forza di Dio che ha come effetto il dono della fede; l'*exousía* termina alla comunità, e opera come disciplina e come principio di obbedienza «che il Signore ci ha dato per vostra edificazione e non per vostra rovina» (2*Cor* 18,8)[12].

Quello che si è individuato poi come profilo soggettivo del nostro tema si arricchisce pure di un termine, ufficio[13]. Una tale parola esprime il profilo ecclesiale della potestà, evidenziandone anche, ma non soltanto, il necessario aspetto organizzativo, giacché viene individuato dal Concilio Vaticano II nel conferimento di uno o più *munera* particolari[14]. Per il Concilio Vaticano II la nozione di ufficio ecclesiastico si applica a «qualsiasi incarico conferito in modo stabile per un fine spirituale» (*PO* 20). I canoni 145 §1 del CIC e 936 §1 del CCEO riprendono gli stessi termini precisando che la sua costituzione stabile proviene da una disposizione sia divina sia ecclesiastica. L'ufficio si caratterizza dal fatto che si tratta: *a*) d'un incarico che implica una o più funzioni e comporta dei doveri e dei diritti; *b*) stabile, cioè costituito per una durata indeterminata, indipendentemente dal fatto che può essere conferito per una durata determinata; *c*) di istituzione divina o ecclesiastica, con l'esclusione di ogni iniziativa privata o emanata dalla potestà secolare; *d*) per un fine spirituale, cioè conforma alla natura della missione della Chiesa; *e*) che comporta dei obblighi e dei diritti propri. Ma l'ufficio non è più definito in rapporto né con un beneficio ecclesiastico, né con la potestà di ordine o di giurisdizione[15].

---

12 Cfr. D. COMPOSTA, *La Chiesa visibile. La realtà teologica del diritto ecclesiale*, G. SCIACCA (a cura di), Città del Vaticano 2010, 277.

13 Per una panoramica della dottrina postconciliare a questo riguardo tra le opere monografiche si possono ricordare: A. VITALE, *L'ufficio ecclesiastico*, Napoli 1965; A. SOUTO, *La noción canónica de oficio*, Pamplona 1971; F. DANEELS, *De subiecto officii ecclesiastici atenta doctrina Concilii Vaticani II. Suntne laici officiis ecclesiasticis capaces?*, Roma 1973.

14 Forse avrebbe dovuto dirsi *ministeria*, ma come si è detto, non di rado, i due termini, investendo lo stesso aspetto oggettivo del potere, si sovrappongono.

15 Cfr. S. BERLINGÒ, *Dal "mistero" al "ministero": L'ufficio ecclesiastico*, in *Ius Ecclesiae* 5 (1993), 91-120.

L'ufficio del Vescovo diocesano (cfr. can. 382 §2) indica un'attività qualificata del Vescovo in dipendenza della *missio canonica* conferita dall'autorità gerarchica. L'ufficio del Vescovo diocesano rappresenta dunque l'aspetto istituzionale, gerarchico, ecclesiastico e perciò orizzontale e consiste nella determinazione giuridica dell'esercizio del *munus*[16]. Possiamo rappresentare la proporzionalità tra *munus* e *officium* in questo modo:



Partendo da questo schema possiamo dire che mediante la sacra ordinazione il Vescovo riceve da Dio una investitura divina che lo abilita al sacro servizio nella Chiesa. La *missio Dei* indica l'origine verticale, cristologica delle potestà sacri inerenti al *munus*. L'*officium*, invece, è la determinazione orizzontale del *munus* nella compagine della Chiesa. La *missio canonica* è un atto con cui il Superiore ecclesiastico determina l'esercizio o limita l'estensione della potestà episcopale conferita al neo-eletto nella sacra ordinazione[17].

In tale visione, l'esercizio degli uffici ecclesiastici, come attività a vantaggio di specifici destinatari o all'interno di specifici ambiti (cfr. can. 145), non è di per sé gerarchico nella maniera delle gerarchie militari come se l'ufficio superiore comprendesse e si concretizzasse attraverso gli inferiori. Gli uffici ecclesiastici non vengono esercitati in nome/conto di qualcuno gerarchicamente sovraordinato[18] ma direttamente in base a quanto stabilito dal diritto (il Vescovo diocesano non fa una parte di quello che

---

[16] Cfr. G. GHIRLANDA, *Hierarchica Communio*, Roma 1980, 420.

[17] Cfr. D. COMPOSTA, *La Chiesa visibile*, 295-296.

[18] La gerarchia degli uffici, dice Paolo Gherri, riguarda i poteri di coordinamento e verifica, oltre alla designazione e conferimento, ma non implica di per sé alcun tipo di mandato (conseguimento di un risultato in nome e per conto altrui). Si tratta di una gerarchia ordinativa, non operativa, tant'è che il Vescovo nomina i parroci ma questi esercitano il proprio ufficio/ministero in nome proprio fruendo delle facoltà che il diritto stesso annette a tale ufficio. Cfr. P. GHERRI, *L'ordinamento canonico: norme e stretture*, in M. J. ARROBA CONDE (ed.), *Manuale di diritto canonico*, Città del Vaticano 2014, 56.

dovrebbe fare il Papa, né il parroco fa una parte di quanto spetterebbe al Vescovo diocesano).

Da un certo tempo è invalso l'uso di chiamare ministeri non solo gli *officia* (uffici) e i *munera* (funzioni) esercitati dai Pastori in virtù del sacramento dell'ordine, ma anche quelli esercitati dai fedeli non ordinati[19], in virtù del sacerdozio battesimale. La questione lessicale diviene ancor più complessa e delicata quando si riconosce a tutti i fedeli la possibilità di esercitare – in viste di supplenti, per deputazione ufficiale elargita dai Pastori – alcune funzioni più proprie dei chierici, le quali, tuttavia, non esigono il carattere dell'Ordine. Bisogna riconoscere che il linguaggio si fa incerto, confuso, e quindi non utile per esprimere la dottrina della fede, tutte le volte che, in qualsiasi maniera, si offusca la differenza di essenza e non solo di grado che intercorre tra il sacerdozio battesimale e il sacerdozio ordinato[20].

Ciò che ha permesso, in alcuni casi, l'estensione del termine ministero ai *munera* propri dei fedeli laici è che anche questi, nella loro misura, sono partecipazione all'unico sacerdozio di Cristo. Solo il costante riferimento all'unico e fontale ministero di Cristo permette, in una certa misura, di applicare anche ai fedeli non ordinati, senza ambiguità, il termine ministero: senza, cioè, che esso venga percepito e vissuto come indebita aspirazione al ministero ordinato, o come progressiva erosione della sua specificità. In

---

[19] Prima della promulgazione codiciale per motivi di supplenza dei chierici impediti o diventati meno numerosi, alcuni laici sono stati autorizzati a eseguire compiti ovvero ad adempiere uffici o deleghe, fino a quel momento riservati ai chierici nel campo della liturgia, della predica della parola e del governo. Spesso le autorizzazioni erano temporanee e dovevano essere applicate in circostanze definite. Ma, in altri casi, la supplenza era meno chiara, se non assente, come nel M. proprio *Ministeria quaedam* di Paolo VI, del 1972. Trasformando l'organizzazione degli ordini minori mediante i quali si diventa chierici, si crearono due uffici liturgici, lettori e accoliti, invitando le conferenze episcopali a proporre la creazione di altri uffici, attraverso i quali si prospettava una missione affidata ai laici. Questa contribuì molto a rendere manifesto che le funzioni ufficiali nella Chiesa, soprattutto l'ufficio ecclesiastico, non erano più esclusivamente legate allo stato clericale e, per loro natura, non erano più estranee alla condizione laicale. La legislazione vigente presenta tre uffici che, con una vera potestà di governo, possono essere affidati ai laici: i fedeli laici possono essere costituiti giudici in un collegio giudicante con il permesso della conferenza episcopale (cfr. can. 1421 §2 CIC); i laici possono ricoprire l'ufficio di economo in una diocesi o in istituto di vita consacrata (cfr. cann. 494 §1; 636 §1 CIC). P. VALDRINI, *Comunità, persone, governo*, 263-264.

[20] Cfr. P. A. BONNET, *Comunione ecclesiale*, 54.

questo senso originario, il termine ministero (*servitium*) esprime soltanto l'opera con cui membri della Chiesa prolungano, al suo interno e per il mondo, la missione e il ministero di Cristo. Quando, invece, il termine viene differenziato nel rapporto e nel confronto tra i diversi *munera* e *officia*, allora occorre avvertire con chiarezza che solo in forza della sacra Ordinazione esse ottiene quella pienezza e univocità di significato che la tradizione gli ha sempre attribuito[21]. Il fedele non ordinato può assumere la denominazione generica di ministro straordinario, solo quando è chiamato dall'autorità competente a compiere, unicamente in funzione di supplenza, gli incarichi, di cui al can. 230, §3[22], nonché ai cann. 943 e 1112 del CIC.

Il *munus* episcopale non si può identificare con *potestas*[23], sebbene sia da considerarsi strettamente unito ad essa[24]; è una realtà unitaria che si suddivide in tre funzioni[25]; è legato alla nozione di vocazione e missione personale[26]; è un dono spirituale mediante il quale, insieme con la grazia sacramentale e il carattere sacro, il Vescovo è configurato a Cristo (cfr. *LG* 21); è richiesto per l'esercizio dell'ufficio episcopale; è una realtà più ampia della potestà sia sacramentale di ordine, sia non sacramentale di governo sia di magistero[27].

2. Alcuni punti particolari sul tema della potestà ecclesiastica

2.1. L'esercizio della potestà alla luce dell'autorità

Anticamente si distingueva l'autorità dal potere. Con il positivismo giuridico, l'autorità è stata ricondotta semplicemente al potere, senza alcun fondamento o legittimazione. Von Balthasar, secondo le osservazioni di Vitale, rilevava che nella lingua greca non vi è alcun termine equivalente a quello latino di *auctoritas*. Questo lemma deriva da *augeo* e indica in origine

---

21 Cfr. P. A. BONNET, *Comunione ecclesiale*, 55.

22 Cfr. P. A. BONNET, *Comunione ecclesiale*, 56.

23 Cfr. G. GHIRLANDA, *La costituzione gerarchica della Chiesa*, PUG/ad uso degli studenti, Roma 1999, 70.

24 Cfr. CONCILIUM ŒCUMENICUM VATICANUM II, *Nota explicativa previa*, in *AAS* LVII (1965), 2, 73.

25 Cfr. Lettera *Novo incipiente*, n. 3; Istruzione *Ecclesiae de mysterio*, n. 2.

26 Cfr. *LG* 20 e 24.

27 Cfr. *AS* III/I, 237-238.

> "non il fatto di accrescere ciò che esiste, ma l'atto di produrre dal proprio seno; l'atto creatore che fa sorgere qualche cosa da un terreno fertile e che è privilegio degli dei o delle grandi forze naturali, non degli uomini. La forma astratta *auctoritas* indica dunque […] la capacità di promuovere il sorgere di qualche cosa, di portare all'esistenza"[28].

Così scrive Cesarini Sforza: «La stessa etimologia di *auctor* e di *auctoritas*, da *augeo*, richiama l'idea di un'attività creatrice, di una forza costitutiva e costruttiva che introduce nel mondo reale qualcosa di nuovo»[29]. All'ordinamento giuridico è intrinseca una funzione trasformativa della realtà sociale di una collettività. Mediante il suo intervento autoritativo, muta il reale esistente in una nuova esperienza di vita associata, garantendone la stabilità. In questa prospettiva, esso diventa e si pone come «strumento di mutamento sociale»[30], perciò come attività creatrice[31].

Per Platone il potere, in senso lato, va inteso come capacità intrinseca a ogni realtà. Di conseguenza, ogni realtà esistente risulta dotata di una potenza, che la rende capace di fare qualcosa, o di subire anche l'azione da parte di altro[32]. In generale aver potere vuol dire avere la possibilità di, cioè la facoltà o la capacità concreta di fare qualcosa, di esercitare funzioni, di raggiungere uno scopo. In particolare, invece, si può dire anche che nel momento nel quale si fa qualcosa, le si da l'opportunità di esistere. Consegue che il potere ha sempre a che fare con l'essere, con l'esistere di una realtà[33]. Platone attribuisce il potere soprattutto al sapere e pertanto il massimo potere è quello del filosofo che governa. Nell'universo dei greci, ai piedi del trono di Zeus insieme alla violenza siede la forza (*kratos*), il dominio brutale. L'autorità non ha posto. Essa rimane senza volto, senza nome, non pronunciabile[34].

Il panorama cambia con la civiltà latina. Secondo F. Fabbrini la *potestas* si esercita sui sottoposti (i quali dunque non sono liberi ma *in potestate alicuius*). Quando essa viene esercitata su persone diverse dai

---

28 V. VITALE, «*Auctoritas*», in E. BERTI e G. CAMPANINI (cur.), *Dizionario delle idee politiche*, Roma 1993, 26.

29 S. W CESARINI, *Idee e problemi di filosofia giuridica*, Milano 1956, 104-105.

30 N. LUHMANN, *Sociologia del diritto*, Roma-Bari 1977, 295.

31 Cfr. A. LONGHITANO, *Il diritto*, 63.

32 Cfr. PLATONE, *Sofista*, 247e.

33 Cfr. R. D'AMBROSIO, *Il potere e chi lo detiene*, Bologna 2008, 10.

34 V. VITALE, «*Auctoritas*», 26.

sottoposti (*in capite libero*) allora il rapporto non è più di carattere potestativo, bensì di carattere tutelare. Tale rapporto è espresso con il termine di *auctoritas*[35].

Cicerone invece distingue chiaramente

> "le tre dimensioni fondamentali dell'ordinamento costituzionale romano: auctoritas, potestas, libertas. Nella Roma repubblicana, l'auctoritas spettava al senato; la potestas ai magistrati; la libertas al popolo. La virtù repubblicana di Roma antica sapeva ben distinguere, insomma, fra potestas, delegata alla magistratura, e auctoritas senatoriale, che obbligava legalmente il console a sentire il Senato prima di decidere, benché la decisione rimanesse formalmente valida anche senza la sua approvazione. Auctoritas è dunque, in questo senso, ciò che conferisce all'azione legale di un altro un'efficacia giuridica completa, piena, che sarebbe impossibile raggiungere altrimenti; ma che comunque non è dotato in sé di potenzialità efficiente, di un potere"[36].

Ma offuscato il prestigio del Senato, la distinzione va decadendo, finché Augusto assumerà in sé con la figura del *Princeps* sia l'*auctoritas* sia la *potestas*. L'esperienza anche se breve di Roma è

> "capace di illustrare in modo significativo come Roma per prima vedesse il sorgere di un'auctoritas affrancata dal potere e alla quale anzi il potere doveva rimanere necessariamente estraneo in tutte le sue articolazioni, pena il dissolversi stesso dello stato dell'auctoritas. Fu certamente un'esperienza, quella di Roma repubblicana, limitata nel tempo, eppure, a suo modo, emblematica e singolare nel panorama del mondo antico"[37].

Il cristianesimo innova profondamente il concetto di autorità affrancandola dal potere:

> "L'unica autorità in senso pieno, capace di fondare tutte le altre, è infatti Dio stesso. Il cristianesimo libera così l'autorità in linea di principio e definitivamente da ogni compromissione col potere. E qui probabilmente risiede la più profonda differenza con la Roma repubblicana. Per sant'Agostino, non a caso, alla Chiesa appartiene l'auctoritas, mentre

[35] Cfr. F. FABBRINI, *La definizione del potere in Roma antica*, Roma 1983, 52.

[36] V. VITALE, «*Auctoritas*», 27.

[37] V. VITALE, «*Auctoritas*», 27.

> l'impero esercita la potestas. E anche se la prima sembra assumere chiara valenza politica, la sua fonte originaria rimane sempre l'autorità divina"[38].

L'autorità onnipotente di Dio non è un ostacolo: come si può vedere nella tradizione veterotestamentaria e neotestamentaria, l'onnipotenza divina non è mai vista come insondabile e arbitraria potenza di operare nel mondo soggiogando le creature, bensì un Dio che agisce, sbaraglia e distrugge, che esalta e soccorre (cfr. *Lc* 1,51-54), che non tollera l'oppressione e la schiavitù del suo popolo[39]. L'onnipotenza è dotata di assoluta e infinita capacità liberante. In virtù sua, l'uomo viene posto davanti a Dio come essere libero e responsabile e chiamato a riconoscersi per tale. L'onnipotenza divina è perciò qualitativamente diversa da ogni, pur invincibile, potenza umana. Essa, infatti, opera nella sfera dell'impossibile. Ecco perché l'onnipotenza di Dio non annulla la sua autorità ma la valorizza[40].

> "Ne viene che nella civiltà cristiana, l'autorità umana – sia essa politica, morale, familiare e di altra natura – si trova davanti ad un'alternativa: prendere a modello quella divina e su di essa cercare stabile fondamento oppure non essere neppure degna di questo appellativo, manifestandosi per quello in cui continuamente rischia di degenerare: puro potere, istanza dominativa dell'uomo sull'uomo; in breve, autoritarismo"[41].

Tanto numerosi quanto noti sono i testi scritturistici che hanno indotto a parlare di una «svalutazione cristiana del potere politico, anzi addirittura di ogni potere che si affermi nella vita sociale»[42]. Senza dubbio nei Vangeli è annunciato un capovolgimento della logica mondana del potere: «Se uno vuole essere il primo, sia l'ultimo di tutti e il servitore di tutti» (*Mc* 9,35); sicché, può dirsi, come si è affermato con sintesi efficace, che, nella logica evangelica, alla «giustizia-eguaglianza non si arriva procedendo dal basso dell'egoismo», ma «dall'alto della fraternità responsabile»[43].

---

[38] V. VITALE, «*Auctoritas*», 27.

[39] Cfr. Es. 3,7-10; G. F. POLI – G. CREA, *Dall'autorità all'autorevolezza*, 17.

[40] V. VITALE, «*Auctoritas*», 28.

[41] V. VITALE, «*Auctoritas*», 27-28.

[42] R. DE STEFANO, *Il problema del potere*, Milano 1962, 103.

[43] D. FARIAS, *L'ermeneutica dell'avvio: studi sulla esplicitazione dei principi più evidenti*, Milano 1990, 151.

V. Vitale sintetizza così l'essenza dell'autorità:

> "L'autorità sembra essere insomma vittima di un'oscillazione pendolare storicamente inarrestabile fra due estreme polarità: quando si avvicina alla verità, si auto identifica e ritrova sé stessa; quando se ne discosta, si dissolve nel potere autoritario e perde sé stessa"[44].

Ogni uomo, per il solo fatto di esserci come soggetto libero e di entrare in relazione con altri soggetti di pari dignità, è autorità per l'altro; così come, reciprocamente, ogni altro è autorità per ciascuno. Si tratta certo di una forma non ancora socialmente istituzionalizzata d'autorità e forse di non immediata percezione. Eppure è qui il luogo di apparizione della prima forma d'autorità. Ed è un luogo metafisico al pari di quello della libertà da cui essa promana e a cui si indirizza. Misteriosamente, infatti, la presenza dell'alterità ci appella attraverso solo la voce della sua libertà, consentendoci di costituirci pienamente uomini[45]. È questa probabilmente la funzione specifica dell'autorità che la rende ciò che è: una funzione maieutica. È l'autorità che permette a ciascuno di divenire ciò che è; di orientarsi nel mondo, di conferire senso alla propria esistenza. È l'autorità che maieuticamente "porta all'esistenza" la forma compiuta della libertà di ciascuna che, assente l'autorità, si perderebbe nel magma indistinto della molteplicità indifferenziata. L'autorità dell'altro, insomma, è la condizione necessaria per la nascita e per l'autoidentificazione della coscienza. Adoperando un linguaggio pedagogico, si direbbe che ciascuno è maestro dell'altro[46].

In questa prospettiva, appare chiaro che l'autorità nell'esercizio della sua potestà sia estranea tanto al potere di costrizione che alla retorica della persuasione[47]; l'obbedienza che l'autorità evoca non ha nulla a che fare con

---

[44] V. VITALE, «*Auctoritas*», (Cfr. nt. 9), 28.

[45] Francesco d'Agostino richiama questa realtà dicendo che: «Coloro che rivendicano la libertà, che combattono per essa, muoiono per essa, la pongono come valore supremo e fondamentale proprio in questo duplice senso, che essa è il presupposto e insieme l'obiettivo di ogni prassi umana; il punto di partenza (ciò che mi fa identificare l'uomo in quanto uomo) e il punto di arrivo (ciò che l'uomo per raggiungere la sua pienezza deve diventare)». F. D'AGOSTINO, *Lezioni di Filosofia del Diritto*, Torino 2006, 272.

[46] V. VITALE, «*Auctoritas*», 29.

[47] Un piccolo brano preso dall'opera Re Lear di Shakespeare ci illumina ancora: «*Re Lear: Che cosa sei? Kent: Uno dal cuore molto onesto e povero come il Re. Re Lear: Se come suddito sei povero*

la forza né con la suggestione soggettiva. Piuttosto l'autorità sollecita il riconoscimento di un'evidenza: quella dell'alterità. A partire da questa autorità originaria, tutte le altre autorità chiamate a operare nella società acquistano senso e fondamento, come l'autorità del pedagogo, del genitore.

Da altra parte, il compito dell'esercizio della potestà attivata dall'autorità è "portare all'esistenza" il dover essere di ogni ente, far sì che esso divenga ciò che, nel profondo, è[48].

Un altro aspetto dell'autorità nell'esercizio della potestà è l'oblatività: la meta ideale di ogni autorità è, infatti, rendersi superflua; operare per scomparire; sollecitare la pienezza della verità di ciascuno, per poi declinare. E se essa, a volte, usa di una potestà, ne è legittimata proprio per questo: perché, alla fine, l'efficacia di quella potestà è la misura della sua scomparsa, della sua vocazione oblativa. Non perché espulsa o negata; semplicemente, perché inverata[49].

L'esercizio della potestà da parte dell'autorità contiene una dimensione di guida in una direzione comune che non viene lasciata all'orientamento dell'arbitrarietà della volontà generale. Allora la *potestas* viene esercitata dall'autorità nella Chiesa e non la *potentia*. La *potestas* poiché questo termine suppone la natura relazionale e razionale dell'uomo ed è al servizio della realizzazione della *polis*. È uno strumento di moderazione degli interessi individuali con lo scopo di realizzare razionalmente e relazionalmente l'equilibrio della vita comune e comunitaria, anche se non manca totalmente l'idea di costrizione. Essa esprime dunque una situazione di diritto e ci rende conto di una posizione giuridica inscritta nella dinamica di una società organizzata, mettendo giuridicamente in relazione dei soggetti che comandano e dei soggetti che obbediscono. La *potentia* invece esprime la natura animalesca e serve a creare e a reagire la giungla[50]. In questo senso l'esercizio della potestà da parte dell'autorità nella Chiesa non

---

quanto lo è lui come Re, sei povero abbastanza. Che vuoi? Kent: Servire. Re Lear: E chi vuoi servire? Kent: Voi. Re Lear: Mi conosci, amico? Kent: No, signore, ma avete qualcosa nell'aspetto per cui volentieri vi chiamerei padrone. Re Lear: Che cos'è? Kent: L'autorità». W. SHAKESPEARE, *Re Lear*, (trad. di A. LOMBARDO), Milano 1994, I, IV, 20-30.

48 V. VITALE, «*Auctoritas*», 30.

49 V. VITALE, «*Auctoritas*», 30.

50 Cfr. S. GOYARD-FABRE, *Les principes philosophiques du droit politique moderne*, Paris 1997, 223.

suppone un rapporto di forza brutale, ma una forza che viene data dalla capacità persuasiva di guida, di orientamento verso un fine già indicato da Cristo stesso. Possiamo dire che l'autorità dell'episcopato nel suo esercizio della potestà è anche di ordine carismatico, cioè è dono dello Spirito per la crescita della Chiesa; essa riconosce gli altri carismi, li discerne, li autentica, li orienta verso l'unità del corpo di Cristo nello spazio e nel tempo[51].

Allora, il compito dell'esercizio della potestà dell'episcopato alla luce della giusta autorità è anche quello di essere una concreta forza trasformatrice in mezzo alla gente così come abbiamo visto nella etimologia stessa del termine autorità, di cui è investito il Vescovo: aumento, accresco, aggiungo qualche cosa che prima non c'era. In questo caso si fa l'esperienza dell'autorevolezza e non dell'autoritarismo nell'esercizio della potestà del Vescovo. Questo tipo di cambiamento da parte dell'autorità nell'esercitare la sua potestà conduce a un'obbedienza più attiva, responsabile e partecipativa[52].

2.2. Il principio dell'autorità nella Chiesa

Come sancisce il can. 210 CIC, nella Chiesa ciascun fedele[53] è per ordinarsi a Dio dal momento che secondo l'insegnamento scritturisticamente fondato del Concilio Vaticano II, «Cristo Signore promise agli apostoli lo Spirito Santo e il giorno di Pentecoste lo mandò dal cielo, perché con la sua forza essi gli fossero testimoni fino alla estremità della terra» (*LG* 24). Anzi, stando così le cose, un tale mandato, per il realizzare il quale si danno beni – la parola di Dio e i sacramenti vivi nella comunione ecclesiale[54] non limitati e quindi essenzialmente non economici, non può non costituire il fondamento sul quale poggia tutta l'economia anche giuridica del Popolo di Dio[55], che infatti «ha per legge il nuovo precetto di amare come lo stesso

---

51 GROUPE DES DOMBES, *Le ministère épiscopal. Réflexions et propositions sur le ministère de vigilance e d'unité dans l'Église particuliere* [1976], in DC 1977, 10-18.

52 Cfr. G. F. POLI – G. CREA, *Dall'autorità all'autorevolezza. Per una leadership in tempo di crisi*, Roma 2008, 214.

53 Cfr. P. A. BONNET, voce, *Fedeli*, in *Enciclopedia Giuridica, Istituto dell'Enciclopedia Italiana*, vol. XIV, Roma 1988.

54 Cfr. P. A. BONNET, *Eucharistia et ius*, in *Periodica de re morali canonica liturgica*, 66(1977), 583-616.

55 Cfr. P. A. BONNET, *Continuità e discontinuità nel diritto ecclesiale e nell'esperienza giuridica totale dell'uomo*, in AA.VV., *Raccolta dei scritti in onore di Pio Fedele*, vol. I, Perugia 1984, 31-54.

Cristo ci ha amati» (*LG* 9). Nel contesto neotestamentario e nei primi secoli di vita delle comunità cristiane può registrarsi un'assunzione della realtà mondana del potere che non conduce al disfarsi dello stesso, ma ad un suo riscatto e ad una sua sublimazione, proprio in virtù dell'utilizzo del modello dell'economo-dispensatore o del diligente padre di famiglia: una figura chiastica, in cui iconicamente convergono i profili della creatura e del (pro-)creatore. L'Artefice divino, nella rivelazione cristiana, si dà a conoscere all'uomo da Lui creato nel modo più partecipe e diretto, perché, pur non dismettendo l'autorità che gli deriva dalla primizia del suo essere, la incarna storicamente nella dimensione umana più connaturale e apprensibile, quella agapico-sponsale, coniugale o, più comunemente, genitrice-domestica, in una parola, famigliare[56].

Da un amore siffatto, per altro, è attivata la dimensione più genuina della giustizia, che, a sua volta, «può credibilmente essere comandata solo perché prima ci è stata donata nelle forme paradossali dell'amore»[57]. Proprio l'amore costituisce nella comunione ecclesiale la misura della relazione con l'altro e con la Comunità stessa tipizzata dal diritto. Ciascun fedele nel proprio agire si rapporta, e quindi in una maniera trova il proprio aggiustamento, con gli altri e con la Chiesa secondo un metro che è quello dell'amore o della carità, che, pur quando si abbiano attuazioni distinte tra loro e dallo stesso amore, informa di sé ogni azione nella Chiesa integrandola con singolare immediatezza, e non attraverso la mediazione di altri valori quali, ad esempio, la giustizia, come avviene invece in altri spazi comunitari. Questo nesso d'amore o di carità, vivo nella prassi, come già prima nel paradigma normativo, costituisce dunque la regola informante della vita giuridica del Popolo di Dio, così da essere il valore proprio e originale del suo diritto.

Un tale cammino verso Dio deve comunque attuarsi attraverso un rapporto, ancorché, in quanto informato dall'amore privo di conflittualità reali ed effettive, continuo e necessario con gli altri e con la Chiesa, giacché

---

[56] Cfr. S. BERLINGÒ, *Il ministero pastorale di governo: titolari e contenuto*, in J. I. ARRIETA, *Discrezionalità e discernimento nel governo della Chiesa*, Venezia 2008, 35.

[57] F. D'AGOSTINO, *Amore e giustizia nell'enciclica «Deus caritas est»: prospettiva filosofico-giuridica*. Relazione tenuta al Convegno «*Deus caritas est*», svoltosi presso la Pontificia Università della Santa Croce (19-20 aprile 2007), *pro manuscripto*, 7.

«Dio volle santificare e salvare gli uomini non individualmente e senza alcun legame tra loro, ma volle costituire di loro un popolo, che lo riconoscesse secondo la verità e lo servisse nella santità» (*LG* 9). Il magistero del Concilio Vaticano II ha voluto anzi lumeggiare, in modo preferenziale, quella singolarissima comunione che è la Chiesa, Corpo di Cristo, nella quale si deve dunque necessariamente attuare l'*ordinatio in Deum* del fedele, ricorrendo all'immagine di Popolo di Dio. Questa figura, pur nei limiti propri, ma in questo caso ancor più avvertibile, di ogni quasi-definizione della Chiesa, per sé incapace di far fondo all'inesauribilità del suo mistero, mette in evidenza in tutto il suo vigore la matrice comune che avvince tutti i fedeli. Seguendo quanto aveva già chiaramente posto in luce il Concilio Vaticano II[58], il codice nel can. 295 riporta questa comune matrice quale partecipazione alla medesima parola e agli stessi sacramenti in un'unica comunità. Vige dunque nella Chiesa tra tutti i fedeli una straordinaria eguaglianza fondamentale sancita nel can. 298 CIC[59].

Per comprendere tuttavia una tale eguaglianza di fondo occorre considerare in quale maniera questa riesca effettivamente a coniugarsi con l'*ordinatio in Deum* che si esprime nei diritti-doveri che ad ogni fedele sono singolarmente propri[60]. In realtà una tale eguaglianza radicale costituisce quel comune patrimonio che la doverosa libertà[61] con la quale il fedele costruisce il proprio cammino verso Dio deve riuscire, senza inquinarlo o adulterarlo in modo alcuno, a plasmare nelle forme a lui personalmente più convenienti. Come l'unica Chiesa universale vive nella diversità delle tante Chiese locali e particolari (*LG* 23) così l'unico patrimonio fideistico, sacramentale e comunitario prende forma e vitalità nella diversità del cammino verso Dio che ogni fedele riesce a costruire imprimendogli il suggello della propria individualità anche carismatica.

---

[58] Cfr. P. A. BONNET, *Habet pro conditione dignitatem libertatemque filiorum Dei*, in *Il diritto ecclesiastico*, 92/1 (1981) 594-610.

[59] Cfr. P. A. BONNET, *De omnium christifidelium obligationibus et iuribus*, in P. A. BONNET e G. GHIRLANDA, *De christifidelibus. De eorum iuribus, de laicis, de consociationibus. Adnotationes in codicem*, Roma 1983, 45-51.

[60] Cfr. P. A. BONNET, *De omnium christifidelium*, 21-45.

[61] Cfr. P. A. BONNET, *De christifidelium communi statu animadversiones*, in *Periodica de re morali canonica liturgica*, 71 (1982), 477-484.

Un tale comune patrimonio fideistico, sacramentale e comunitario occorre poi anzitutto che sia garantito nella sua integralità. Per compiere questa funzione è stata fondamentalmente posta l'autorità gerarchica che deve attuare il suo compito con spirito di servizio[62].

La gerarchia è un dono e un dato costitutivo della Chiesa così come si può notare con il secondo titolo del secondo libro del CIC: "La costituzione gerarchica della Chiesa". Etimologicamente il lemma "gerarchia" è formato da due parole: *hieros* e *archos*. La prima significa "*sacro*" e non deriva però dall'antichità classica, in quanto non lo si trova né nel greco classico e neppure è usato nel Nuovo Testamento: *hieròs* ha un'etimologia indoeuropea, che in sanscrito sarebbe accostato all'aggettivo *isirah*, riferito per lo più al vento, avente significato di vigoroso, ma anche di soffio, laddove, accostato allo spirito divino, acquista una valenza di sacro. La seconda parola significa "inizio", "quello che è primo" o "*comandare*", "*essere a capo*" evocando sia l'idea di una potestà che risiede sul sacro sia semplicemente quella di una potestà esercitata nel campo del sacro. Nel primo caso, il sacro è una caratteristica del potere, ma nel secondo il sacro definisce il posto dove viene esercitata un tale potere. Soprattutto con il secondo significato che il termine entra nel linguaggio cristiano attraverso le opere di Pseudo Dionigi Areopagita[63] per designare l'autorità in rapporto alle cose sacre. L'accento non è messo prima di tutto sul soggetto chi esercita quest'autorità, ma specialmente sulla funzione in se stessa[64].

Così il termine indica il complesso dei gradi dell'ordine ecclesiastico e per estensione in qualsiasi ordine sociale. Da qui l'uso del sostantivo *hieràrches* che si è tenuto lungamente in uso per indicare un gruppo di persone: Vescovo, prete e altri ministri soprattutto nel mondo orientale, dove il termine gerarca è ancora utilizzato. Con il Concilio di Trento il termine "gerarchia ecclesiastica" è utilizzato per designare «il complesso di persone chi partecipano alla potestà ecclesiastica»[65]. S'intravede come l'accento è messo di

---

[62] Cfr. P. A. BONNET, *Comunione ecclesiale Diritto e potere*, in *Studi di Diritto canonico*, Torino 1993, 113-115.

[63] Cfr. DIONIGI AREOPAGITA, *Tutte le opere*, Milano 1981.

[64] Cfr. F. J. RAMOS, *Le Diocesi nel Codice del Diritto Canonico*, Roma 1997, 8.

[65] CONCILIO DI TRENTO, 15. VII. 1563, sess. XXIII, *De ordine*, can.6.

più sullo stato giuridico della persona che sulla sua funzione sacra. Questo cambiamento deve essere letto nell'ambiente socio-storico del Concilio di Trento che voleva rispondere alla posizione protestante che riconosceva soltanto l'autorità civile per le questioni giuridiche e di organizzazione e rifiutava di riconoscere nella Chiesa l'esistenza di un potere autonomo.

Anche se il CIC del 1983 e il CCEO del 1990 mantengono questo rapporto della gerarchia con la partecipazione alla potestà ecclesiastica, si può avvertire attraverso la strutturazione organizzatrice nella Chiesa, il fatto che la gerarchia non è solo un insieme di persone, ma anche una missione specifica, esercitata con nuovo e peculiare titolo (cfr. can. 1008 CIC) oltre al sacramento del battesimo. Mentre però il CIC si limita con il can. 1008 a parlare di ministri consacrati e destinati a servire il popolo di Dio, il can. 743 del CCEO, ispirandosi dalla teologia patristica orientale[66], evidenzia il fatto che i ministri sacri vengono arricchiti e partecipano della funzione e della potestà di Cristo affidate agli apostoli. Si fa così un passo avanti mettendo insieme la funzione e lo stato giuridico della gerarchia ecclesiastica, poiché non si può parlare né di competizione, né di opposizione, né di esclusione tra di loro. Poi con il can. 323 § 1 CCEO si dice chiaramente che loro partecipano alla missione e alla potestà di Cristo. Mettendosi l'accento non soltanto sull'aspetto dello stato giuridico, ma anche della missione, viene evitato il rischio di lasciare in ombra la dimensione ministeriale della gerarchia ecclesiastica. Proprio alla luce della sua missione sacra e del servizio del popolo di Dio la gerarchia trova il suo posto costitutivo nella Chiesa. L'autorità nella Chiesa s'inserisce veramente in questa dinamica di servizio, della missione ricevuta da Cristo e non dal popolo stesso. Un'autorità che si esercita nel nome di Cristo e non nel nome del popolo di Dio, secondo il modello stesso di Gesù, cioè per il popolo da lui redento. Così il valore dell'autorità ecclesiastica ci porta a pensare prima di tutto a una missione e a una responsabilità e soltanto dopo a un gruppo di persone (i pastori). L'esercizio dell'autorità nella Chiesa si svolge nella diaconia del popolo di Dio e nell'obbedienza comune al Cristo Signore.

---

[66] Cfr. D. SALACHAS, *Commento al Codice*, 622.

2.3. La diaconia dell'autorità nella Chiesa

La Chiesa attua giorno dopo giorno, la sua missione, annunciando il regno di Dio e costituendolo per mezzo di tutte le genti della terra (cfr. *LG* 5). Per poter realizzare convenientemente una tale missione, il popolo di Dio, con mirabile varietà e per disposizione divina (cfr. *LG* 32), si ordina in una molteplicità di ministeri (cfr. *LG* 13) tra loro profondamente e intimamente connessi[67]. Infatti la missione della Chiesa può compiersi soltanto attraverso una pluralità di ministeri diversi, cioè di attività omogenee funzionalmente dirette ad un fine particolare[68]: «*Est in Ecclesia diversitas ministerii, sed unitas missionis*»[69].

Questo fenomeno della diversità delle forme che mettono in esecuzione l'unica missione della Chiesa acquista una sua più determinata dimensione se si nota come la ministerialità vive questa sua varietà anche nella multiformità culturale[70] delle tante genti che costituiscono il popolo di Dio. Questa multiformità viene messa in risalto, come si può notare benissimo, soprattutto con la presenza di tanti riti e chiese rituali nelle chiese orientali.

Poi, se «la cultura di una qualunque società consiste nella somma totale delle idee, delle risposte emozionali condizionate e dei modelli di comportamento abituale che i componenti di quella società hanno acquisito grazie all'istruzione o all'imitazione, e che tutti, più o meno, condividono»[71], ci si può aprire alla necessaria varietà di paradigmi ministeriali che sincronicamente si pongono, accanto a quelli direttamente stabiliti da Dio, affinché le tante genti che costituiscono l'unico popolo di Dio (Cfr. *LG* 13), siano in grado di realizzare la missione ecclesiale, in una maniera che sia

---

[67] Cfr. P. A. BONNET, *Diritto e potere nel momento originario della 'potestas hierarhica' nella Chiesa. Stato della dottrina in una questione canoisticamente disputata*, in *Ius Canonicum*, 15/29 (1975), 77-90.

[68] Cfr. P. A. BONNET, *Premesse* metodologiche, 39-63.

[69] CONCILIO VATICANO II, *Decretum de apostolatu laicorum*, n. 2, in AAS, 58 (1966) 838.

[70] Cfr. J. BEYER, *Église universelle et Églises particulières*, in A.A. V.V., *Investigationes teologico-canonicae*, Roma 1978, 57-73.

[71] R. LINTON, *Lo studio dell'uomo*, Bologna 1973, 319.

effettivamente capace di coinvolgerli dal profondo[72]. A questa variabilità sincronica, radicata nella diversità culturale dei tanti popoli, se ne accompagna poi necessariamente anche una diacronica, poiché «ogni cultura non è soltanto un *continuum*, ma è un *continuum* in continua fase di cambiamento»[73].

Da un altro lato se si considera la peculiare natura della missione ecclesiale, cioè di portare la salvezza agli uomini, la grazia e la fede in Cristo[74] e di conseguenza il peculiare ambito dell'operatività ministeriale necessaria per la sua attuazione (cfr. *LG* 10), si può comprendere che molto spesso, anche se non sempre, l'esercizio dei ministeri, per potersi realmente effettuare, deve essere collegato con una potestà[75]. La ministerialità della Chiesa tuttavia, poiché radicata in quella di Cristo che ha portato la redenzione compiendo nell'ascolto la volontà del Padre (Cfr. *LG* 3), pur quando si accompagna a una potestà dalla quale scaturisce una relazione tra un Vescovo e un laico, deve necessariamente atteggiarsi al modo del servizio, in base al principio evangelico: «chi è il più grande tra voi diventi come il più piccolo e chi governa come colui che serve» (Lc. 22,26).

Il carattere ministeriale (*minsterium*) o di servizio (*diakonía*) della potestà (*exousía*) presente nella Chiesa costituisce la ragione formale dei poteri gerarchici[76]. Tanto nella volontà fondante di Cristo che nell'attività degli Apostoli, l'autorità della Chiesa è un ministero per cui, nelle persone che lo esercitano, fa presente Cristo che guida il suo popolo, appunto, come servitore.

Questo carattere della potestà nella Chiesa come servizio, essendo di diritto divino, non è mai stato perso da parte del popolo di Dio; ma nel suo pellegrinare attraverso i secoli, l'esercizio dell'autorità si è svolta nei modi dovuti dalle circostanze che, a volte, l'hanno sfigurata nell'ordine esistenziale, rendendola poco operativa. Tuttavia, nella Chiesa ci furono

---

72 Cfr. B. LONERGAN, *Doctrinal Pluralism*, Milwaukee 1972, 78-83.

73 R. LINTON, *Lo studio*, 327.

74 Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Decretum de apostolatu laicorum*, n. 6, 842.

75 In questo caso il potere va inteso, come dice Bonnet, in senso molto ampio e cioè come energia cosciente capace di modificare la realtà. Cfr. P. A. BONNET, *Premesse metodologiche* (cfr. nota 7), 27-29.

76 Cfr. B. GHERARDINI, *La Chiesa, mistero e servizio*, Roma 1988, 187-200.

sempre dei pastori che hanno esercitato la potestà in modo esemplare come servizio a Dio e agli uomini[77].

Negli ultimi tempi si è assistito a una rivitalizzazione della coscienza dell'autorità della Chiesa come servizio[78], frutto del magistero dell'ultimo concilio ecumenico. Sono illuminanti le parole pronunciate da Paolo VI, il 7 dicembre 1965, nell'ultima sessione pubblica del concilio ecumenico Vaticano II:

> "Il magistero della Chiesa […], conservando sempre l'autorità e la virtù che le sono proprie, ha assunto la voce facile e amica della carità pastorale; […] tutta questa ricchezza dottrinale va verso un'unica direzione: servire l'uomo […]. La Chiesa si è dichiarata, in un certo senso, serva dell'umanità, proprio nel momento in cui, tanto il suo magistero ecclesiastico, quanto il governo pastorale hanno ottenuto maggior splendore e vigore, per mezzo della solennità conciliare: l'idea di servizio ha occupato un posto centrale"[79].

I documenti del Concilio Vaticano II insistono sull'idea centrale di servizio unita alla missione di tutta la Chiesa: «La Chiesa non è mossa da alcuna ambizione terrena; essa mira a questo solo: continuare, sotto la guida dello Spirito Paraclito, l'opera stessa di Cristo, il quale è venuto al mondo a rendere testimonianza alla verità, a salvare e non a condannare, a servire e non a essere servito» (*GS* 3). Qui si può osservare benissimo come l'autorità nella Chiesa si deve sempre purificare e tenere lontano dalle ambizioni di dominare, di credere di essere sopra gli altri come padroni che vogliono essere onorati e serviti. Poi quest'autorità ecclesiastica deve essere veramente pneumatica, essendo lo Spirito Santo quello che effettivamente unifica la Chiesa nella comunione e nel servizio (cfr. *LG* 4) e «distribuisce i suoi vari doni per l'utilità della Chiesa, a misura della sua ricchezza e delle necessità dei ministeri» (*LG* 7), doni che sono gerarchici e carismatici (cfr. *LG* 4); Cristo stesso «continua a dispensare i doni dei ministeri, e dà valore a quei servizi che noi ci prestiamo vicendevolmente per la nostra salvezza» (*LG* 7). Tutti i

---

[77] Cfr. P. L. MAZZOCATO, *I poteri del Vescovo: variazione nella canonistica degli ultimi deceni*, in M. QUALIZZA (cur.), *Il ministero ordinato*, Cinisello Balsamo 2004, 266.

[78] Cfr. J. HERRANZ, *Autorità, libertà e legge nella comunità ecclesiale*, in V. FAGIOLO – G. CONCETTI (edd.), *Collegialità episcopale per il futuro della Chiesa*, Firenze 1969, 97-102.

[79] PAOLO VI, *Discorso del 7 dicembre 1965*, in *AAS* 58(1966), 57.

fedeli sono chiamati a concretare questo servizio per l'edificazione della Chiesa, secondo però la propria condizione: «nella Chiesa c'è diversità di ministero ma unità di missione» (AA 2).

In quest'ambito dell'unità della missione che si attua tramite diversi servizi-ministeri[80], viene collocato dal Concilio Vaticano II il servizio prestato da coloro che sono nominati nell'autorità della Chiesa: «gli apostoli e i loro successori hanno avuto da Cristo la funzione di insegnare, santificare e governare in suo nome e con la sua potestà» (*AA* 2). Ma i pastori ecclesiastici sono stati scelti e istituiti da Cristo buon pastore, non per assumersi da soli tutta la missione salvifica della Chiesa verso il mondo; la loro eminente funzione è quella di pascere i fedeli e di riconoscerne i ministeri e i carismi, in modo tale che tutti cooperino concordemente all'opera comune nel modo che è loro proprio (cfr. *LG* 30).

Nella costituzione dogmatica sulla Chiesa, *Lumen Gentium*, si parla effettivamente dell'ufficio episcopale come «*summum sacerdotium, sacri ministeri summa, eximium servitium*» (*LG* 21), e si dichiara che l'esercizio della sacra potestà, di cui godono i vescovi è «per edificare il loro gregge nella verità e nella santità, ricordando che chi è il più grande deve farsi come il più piccolo, e chi governa come chi serve» (*LG* 27).

Ritenendo che le disposizioni conciliari[81] sono atti di guida nei confronti del legislatore ordinario[82] possiamo ribadire che l'esercizio dell'autorità ecclesiastica è un servizio radicato nella volontà fontale e

---

80 Cfr. P. L. MAZZOCATO, *I poteri del Vescovo*, 268.

81 Le disposizioni conciliari sono l'espressione dell'atto collegiale del Collegio dei Vescovi posto col consenso del Capo del Collegio. Gli atti collegiali emanati nel Concilio ecumenico votati a maggioranza qualificata non sono vincolanti prima dell'intervento del Romano Pontefice. Anche se questi atti devono essere approvati in unione con i padri del Concilio, confermati e da lui promulgati per suo comando (cfr. can. 341 § 1 CIC), per loro natura rimangono atti collegiali e non diventano un atto del primato del Romano Pontefice. L'approvazione è la valutazione del contenuto rispetto ai vincoli di fede, dei sacramenti e di governo (cfr. can. 205 CIC) ed è un atto del Romano Pontefice come Capo e membro del Collegio. La conferma dà una forma giuridica perfetta all'atto collegiale e riguarda il suo ruolo di Capo senza il quale il Collegio non può agire (cfr. can. 336 CIC). Con la promulgazione l'atto diventa vincolante nei confronti di ogni fedele ed essa è riservata al Romano Pontefice senza il quale, nonostante il carattere collegiale dell'atto, quest'ultimo mancherebbe di efficacia giuridica. Cfr. P. VALDRINI, *Comunità*, 130-131.

82 Cfr. P. GISMONDI, *I principi conciliari e il diritto canonico*, in *Il diritto ecclesiastico* 79 (1968), 18.

fondante di Cristo e nell'attività degli apostoli. Questa dottrina, così centrale nel concilio ecumenico Vaticano II, si è trasformata in una guida chiara per la revisione del Codice di Diritto Canonico come si può vedere anche dai *Principia quae Codicis Iuris Canonici recognitionem dirigant*, approvati nel 1967[83]. Concretamente si fa riferimento alla potestà conferita per il servizio della comunità nel principio sesto, nel contesto dell'uguaglianza fondamentale dei fedeli, della diversità funzionale, della tutela dei diritti delle persone e della necessità di evitare un uso arbitrario della potestà[84].

In questa direzione Ratzinger raccomandava di non pensare la gerarchia della Chiesa come un elite fuori e sopra il popolo[85]. Se nelle società statali, il lemma governamento gioca un ruolo di discriminazione in rapporto al popolo, la gerarchia ecclesiastica fa parte dal popolo di Dio e tutti gli atti di governamento diventa dunque un atto che impegna tutta la Chiesa, e di conseguenza tutto il popolo di Dio. Per questa ragione, chi governa deve essere costantemente all'ascolto degli altri membri del popolo di Dio. L'unica misura della comunione[86] non dovrebbe esaurirsi nell'espressione "comunione gerarchica"[87] ma sarebbe significativo anche lo sviluppo delle possibilità reale ed effettiva di una comunione che valorizzi l'aspetto carismatico che esprime la diversità dei doni dello Spirito Santo manifestati nel paesaggio multiforme del popolo di Dio. È vero, come obietta Ratzinger, che il carisma è una realtà di origine divina che viene dall'alto, e per questa ragione essa non avrebbe il suo posto nella realtà istituzionale della Chiesa, ma non dobbiamo dimenticare che nel mistero della Chiesa l'umano viene assunto dal divino come strumento di salvezza che deve attuarsi per l'uomo e che, perciò, ha bisogno di manifestarsi e di realizzarsi in modo umano[88]. La

---

83 Cfr. *Communicationes* 1 (1969) 75-100.

84 Cfr. *Communicationes* 1 (1969) 82-83.

85 Cfr. J. RATZINGER – H. MAIER, *Democrazia nella Chiesa. Possibilità e limiti*, Brescia 2005, 28-29.

86 A. ACERBI, *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella «Lumen Gentium»*, Bologna 1975.

87 J. B. BEYER, *Hierarchica communio. Una chiave dell'ecclesiologia della Lumen Gentium*, in *La civiltà cattolica*, 132/2 (1981), 464-476.

88 «Nello stesso tempo visibile ed invisibile, La Chiesa è un unico mistero. ma se i due aspetti della sua realtà non sono separabili, non devono tuttavia essere confusi. Essi sono anzitutto preziosi in modo diverso: "La struttura sociale della comunità cristiana [...] è di ordine del

Chiesa e la sua dimensione giuridica non possono essere circoscritte al solo elemento visibile, essendo la Chiesa, allo stesso tempo, un evento di grazia che si manifesta visibilmente in forme umane. In tal senso l'istituzione ci appare diversa dal carisma ma funzionale ad esso[89].

Infatti, se da una parte la grazia invisibile di Dio non si può identificare con la realtà umana, dall'altra ha bisogno di essa per manifestarsi e realizzare il piano salvifico. Con una categoria cara alla teologia orientale si può affermare che l'istituzione ecclesiale è essenzialmente iconica, cioè non ha la propria ragion d'essere in sé, ma in Dio o in Cristo di cui è un riflesso; essa è relativa e funzionale al Regno, collocata nella dialettica tra storia ed escatologia, tra il già e non ancora[90].

Il carisma, in quanto elemento vitale, ha il compito di far crescere e rinnovare, perciò non può accettare schemi troppo rigidi e immutabili. Il segno storico, in questo caso la gerarchia ecclesiastica, al contrario, per assolvere il suo compito, tende alla formazione di schemi stabili e duraturi[91].

Questa tensione diventa più rilevante e rischia di far perdere alla Chiesa la sua identità se l'elemento visibile, dimenticando la sua funzione di mezzo, tende ad assolutizzarsi. Congar, affrontando questa tematica, notava: «La storia e i fatti dimostrano che le mediazioni non solo assumano necessariamente determinate forme storiche, ma tendono a svilupparsi in modo autonomo e ad occupare tutto lo spazio disponibile. Il rischio delle cose migliori che hanno funzione di mezzo è quello di trasformarsi concretamente in fine»[92].

---

tutto inferiore se si paragona ai doni spirituali di cui essa è dotata e con cui essa vive" (*Mystici Corporis*, I parte). D'altra parte una specie di tensione vitale e feconda segna la vita intima della Chiesa: la sua visibilità attualizza la salvezza nell'oggi della storia, ma le fa correre il rischio della sclerosi nella lettera, nel giurisdismo, nel conformismo. Al contrario l'eccellenza della grazia di cui vive, la espone alla tentazione di uno spiritualismo disincarnato che la priverebbe della forza del sacramento di Cristo». E. BARBATIN, *Institution en Théologie Catholique*, in *Vocabulaire oecuménique*, Paris 1970, 403-404.

89 Cfr. A. LONGHITANO, *Il diritto nella realtà ecclesiale*, in *Quaderni di Apollinaris*, 5, p. 87-94.

90 Cfr. J. D. ZIZIOULAS, *Cristologia, pneumatologia e istituzioni ecclesiastiche: un punto di vista ortodosso,* in G. ALBERIGO (cur.), *L'ecclesiologia del Vaticano II: dinamismi e prospettive*, Bologna 1981, 111-127.

91 Cfr. K. RAHNER, *L'elemento dinamico nella Chiesa*, Brescia 1970.

92 Y. CONGAR, *Religione et institution*, in *Théologie d'aujourd'hui et de demain*, Paris 1967, 83.

Conclusione

L'esercizio della potestà nella Chiesa, da parte dell'autorità, viene messo in rapporto a Dio e al popolo per evitare un suo uso arbitrario. Si deve star attenti nel pensare che servendo il prossimo con ciò si serva Dio: prima di servire gli uomini occorre servire Dio. È per questo che abbiamo sostenuto che il Vescovo nell'esercizio della sua potestà deve seguire il modello di Gesù. Un'estrapolazione dell'esercizio della potestà come servizio in favore del prossimo, dimenticando Dio, è un errore analogo a quello dell'esercizio della potestà da parte dell'autorità come potere mondano per la vana gloria della persona titolare. Allora l'esercizio della potestà va vissuto non come un'astrattezza ma come una presenza viva della *dýnamis* ed *exousía* nella Chiesa. L'esercizio di questa potestà non è un fine a sé stesso, ma una ha funzione di mezzo. Quando si assolutizza questa funzione c'è il rischio concreto di perdere la sua missione giuridico-salvifica.

La persona con autorità nella Chiesa, nell'esercizio della sua potestà, portando alla luce l'intrinseco orientamento dell'essere verso qualcosa di più grande di lui, promuovendo nel popolo di Dio la funzione trasformatrice del reale esistente in una nuova esperienza di vita di comunione, liberando l'uomo dall'opacità dominativa e postandolo nella giusta eguaglianza della dignità per permettergli di divenire ciò che è, si discosta dalla prospettiva di costrizione fino ad identificarsi con l'autorevolezza. Il principio dell'autorità nella Chiesa, nell'esercizio della potestà, non viene inteso e vissuto come autoritarismo, ma come concretizzazione del *munus pastorandi*. Così, il Vescovo nell'esercizio della sua potestà, sollecitando il riconoscimento dell'alterità divina e dell'alterità umana, arriva a scoprire l'identità dell'autorevolezza originaria della carità, fondamento di ogni autorità.

Il concetto dell'autonomia ecclesiastica
e l'inizio dello sviluppo storico-giuridico dell'autonomia nella Chiesa Romena Unita con Roma, Greco-Cattolica

Traian Radu COSTE-DEAK

Abstract. In this increasingly decisive period, which determines the Church to define its own identity and the fundamental role in the human and daily life of its faithful and in particular in a society sceptical and passive to the millennial existence of the Church institution, this argument developed in this scientific research, seeks to find some sources or legal foundations that are found at the base of the reasons that determined the elaboration and ratification of the Concordat signed between Romania and the Holy See in 1929.

In addition, the development and transformation of various relations or relations between the Romanian Greek Catholic Church and state institutions is rigorously analysed, both before and after the founding of the Kingdom of Great Romania in 1918. The status of the Greek Catholic Church and the of the Roman Catholic Church in Romania feel a major change with the emergence of the new political and institutional system of the governmental apparatus in Bucharest.

The interest around this canonical aspect, seeks to investigate and conclude as much as possible if indeed were so strong and so well-founded the legal, social and especially confessional reasons that determined on the one hand the Catholic Church and on the other the Romanian government to conclude an international bilateral treaty with the Holy See. We did not dwell directly on the consequences and effects that occurred after the entry into force of the Concordat (this we intend to do later) but rather on its historical-legal process, taking into account of the various religious contexts, of the development and legal maturation in relation to the status initiatives that determined the Romanian Catholic Church to seriously reflect on the need for a

Concordat based on which it would operate in order to see guaranteed ecclesiastical rights and autonomy.

Aliis verbis, we tried to understand the positions of the institutions that questioned the delicate issue of Catholic autonomy in Hungary. An administrative legal structure whose final purpose was the government at the administrative level within the ecclesiastical space of all Catholic believers of all rites present on the territory of the Austro-Hungarian Empire and implicitly from Transylvania at that time. A juridical-ecclesiastical institution that would have dominated and overshadowed the entire local autonomy of the Catholic dioceses and dioceses by all the existing rites on the territory of Hungary.

The Hungarian Catholic Autonomy was a canonical starting point and development for the Greek Catholic Church that facilitated the creation of its first private legislation and its first clear legal status as an ecclesiastical institution both in relation to state institutions and hierarchical structure of the Latin Church or of the representatives of the Holy See.

In the above mentioned study we want to analyse under a canonical aspect the various events and factors that contributed to the birth of the concept of Catholic Autonomy and the conflict or relationship created with the institution of the Greek Catholic Church in Transylvania and the intense legal-institutional development existing over these years in relation to both the Budapest and Bucharest governments.

In addition, it is important to highlight, during this entire period of time, what the internal institutional and canonical evolution that the Greek Catholic Church has experienced precisely in order to better define its institutional identity, status and autonomy as an important confession of a well-known nation within the Transylvanian territory.

The ecclesiastical autonomy of the Catholic Church is more clearly delineated, even in this case, by observing the status of the Church sui iuris, a status specific to the various Eastern Catholic Churches around the world, which are an authentic example of the legal evolution of ecclesiastical autonomy as freedom of manifestation, expression of one's own cultural or ethnic tradition and of the religious one specific to one's own Church sui iuris.

Keywords: *Catholic Autonomy, sui iuris, concordat, Hungarian Catholic status, Greek Catholic Church, ecclesiastical autonomy.*

Introduzione

Il motivo del tema scelto tocca non solo gli aspetti concordatari fra la Chiesa Cattolica e lo Stato, ma delinea anche l'inizio e l'*iter* della creazione di un ordinamento canonico autentico della Chiesa Cattolica e dei diversi riti sul territorio della Transilvania.

L'annoso problema sull'identità della Chiesa greco-cattolica romena potrebbe essere da un certo punto di vista risolto almeno nella posizione della legislazione canonica. Perché l'impatto e la reazione al piano giuridico e canonico della Chiesa Cattolica contro l'autonomia cattolica ungherese porteranno a tracciare la futura immagine della Chiesa *sui iuris* che adesso sta come elemento essenziale alla legislazione del diritto comune orientale. Sia l'autonomia cattolica ungherese che gli sviluppi giuridici della Chiesa greco-cattolica romena hanno un valore nella prospettiva canonica proprio sul concetto di Chiesa *sui iuris*: la presente breve ricerca vorrebbe trovare le fonti autoctone di queste Chiese nelle loro argomentazioni giuridiche sia a livello civile che canonico riguardo al futuro cambiamento ed evoluzione del diritto canonico orientale.

1. L'autonomia ecclesiastica, origine e sviluppo nella Chiesa universale e le particolarità delle relazioni fra Chiesa e Stato

Quello della autonomia ecclesiastica è un argomento che viene sempre analizzato intorno allo sviluppo storico della vita della Chiesa, che esercita la sua attività secondo le particolarità storiche della società umana[1]. Queste sono definite dalla delimitazione geografica che trattano un certo territorio o Paese (come nel nostro caso il Regno d'Ungheria, la regione della Transilvania e il Regno della Romania, l'arcidiocesi di Estergon, la Provincia metropolitana di Alba Iulia e Fagaras e l'eparchia di Hajdúdorog). Si tratta di istituzioni che sviluppano un rapporto o un conflitto diretto fra di loro,

[1] J. HERGENRÖTHER, *Storia universale della Chiesa*, vol. I, Firenze 1905, 85-89; Cfr. A. SAMPAIO DE OLIVEIRA, *L'autonomia (Status sui iuris) delle Chiese Orientali nella piena comunione con la Sede Apostolica secondo il Codice dei Canoni delle Chiese Orientali*, Romae 2003, 15-16; M. BREYDY, *L'emergere di Chiese autonome ed i principi regolatori per la loro genesi*, in AA.VV., *Kanon, Die Kirche und die Kirchen Autonomie unde Autokephalie*, 2. Teil, n° V/1981, Vienna 1981, pp. 101-103.

come la Provincia metropolitana romena unita, o il Ministero per i culti e istruzione pubblica di Budapest, o anche di alcune importanti personalità che hanno avuto un ruolo significativo nella creazione o nello sviluppo dell'argomento in causa, come nel caso dell'autonomia cattolica d'Ungheria, o come il conte Apponyi; i diversi Arcivescovi primati di Esztergon, i Metropoliti romeni uniti Ioan Vancea o Mihalyi de Apsa. Tutti questi elementi contribuirono direttamente alla creazione e alla delimitazione della questione di base che creò il tema dell'autonomia ecclesiastica nello spazio dell'Ungheria e Transilvania del XIX secolo.

La particolarità di quest'aspetto, che si presenta come autonomia ecclesiastica sarebbe, secondo il parere del Formicola, una necessità giuridica, ma anche un'istituzione indispensabile per l'esistenza della Chiesa e per l'esercizio della sua missione nella società e nel mondo utilizzando le sue caratteristiche più forti per imporsi davanti alla società come religione cioè con i dogmi, le dottrine, gli insegnamenti o il magistero necessario proprio per servire i fedeli e gli altri. Ovvero sempre secondo Formicola, per operare entro lo spazio e il tempo della storia e delle strutture presenti nel mondo dell'uomo come essere libero e razionale, che pensa e esercita il suo diritto anche ad una libera manifestazione cultuale o religiosa[2].

Un'autonomia specifica o ecclesiastica per la Chiesa, nasce quando la Chiesa diviene, un'istituzione libera, indipendente e riconosciuta entro la vita sociale dalla autorità statale e dalla società con Costantino nel 313 d.C. La Chiesa diventa una istituzione ed è parte attiva della vita quotidiana dello Stato e, di conseguenza, ha l'obbligo di iniziare a sviluppare rapporti con le autorità dello Stato per tracciare e rinforzare il suo statuto rispetto alla politica governativa del territorio amministrato. Questo rapporto di accordo fra Chiesa e Stato alterna momenti di dialogo e di conflitti d'interessi e desideri comuni nel quale entrambi esercitano il loro potere, la loro attività, la loro missione e la loro influenza. Ciò essenzialmente esigerà una regolamentazione, per porre confini propri tra l'influenza dello Stato e della Chiesa nella società nel rispetto reciproco dei loro diritti e statuti.

---

[2] J. R. FORMICOLA, *Globalization: A Twenty-First Century Challenge to Catholicism and Its Church*, in http:// jcs. oxfordjournals. org [accesso 19.11.2012], 106.

Si stabilirono in seguito i primi principi canonici dei rapporti o ordinamenti e limiti fra le istituzioni e gruppi o gli individui nella loro condotta quotidiana avendo la stessa finalità pubblica, cioè il bene comune della società. A proposito di questa situazione, il Francis ricordava che, attraverso questa regolamentazione, lo Stato mette limiti invece di definire o imporre un certo tipo di comportamento istituzionale alla Chiesa, che avrebbe portato a numerosi altri conflitti o discordanze di natura giuridica, per cui lo statuto della Chiesa viene minacciato con metodi violenti e anche la esistenza autonoma e indipendente come istituzione[3].

In questo concetto di ordinamento o determinazione dello statuto o autonomia della Chiesa, trae il suo appoggio sulla base della professione di fede o responsabilità religiosa dei suoi membri a differenza delle basi esistenziali delle istituzioni laiche della società. La relazione fondamentale fra la Chiesa e i suoi membri non è un atto di negoziazione che, in seguito, dovrebbe portare a risultati e di conseguenza la Chiesa, a differenza delle istituzioni statali, ha l'efficace capacità di mobilitare i suoi membri nei suoi rapporti o affari con le autorità statali per ottenere gli scopi desiderati[4].

La Chiesa fu sempre sottoposta ad ingerenza da parte dell'autorità statale. È proprio in questo senso che lo Stato desiderava sempre regolare il suo rapporto con la Chiesa entro il suo territorio, talvolta considerandolo come una vera sfida o pericolo per il proprio sistema amministrativo e legislativo, poiché la Chiesa era l'espressione concreta e viva della fede professata di quei cittadini dello Stato che le autorità civili dovevano proteggere e custodire. Questo atto di ordinamento del suo rapporto diretto con lo Stato, fu determinante per la Chiesa. Proprio per questo, lo Stato fu costretto a elaborare dei limiti legislativi per l'istituzione della Chiesa per definire e tracciare il suo statuto e partecipazione in materia educativa e dell'istruzione pubblica, nella comunicazione sociale, nel benessere sociale o il problema della sanità. Il rapporto fra Chiesa e Stato doveva, nella prospettiva delle autorità statali, limitare il diritto di proprietà e attività commerciale della Chiesa poiché essa, secondo l'ordine statale avrebbe

---

[3] J. G. FRANCIS, *The Evolving Regulatory Structure of European Church-State Relationships*, in http:// jcs. Oxfordjournals.org [accesso 22.11.2012], 776.

[4] Ibidem, 778.

ottenuto un'influenza nella società troppo grande in confronto alla legislazione statale[5]. Il Francis continua ad affermare che la relazione fra la Chiesa e lo Stato sviluppa, almeno in Europa, tre tipi concreti di regolamentazione che caratterizzano i loro rapporti entro la società europea.

Un *primo tipo* di relazione, si ha quando lo Stato afferma che la Chiesa sia in grado di sopprimere tutte le altre organizzazioni sociali ed economiche più importanti, dotate di una certa indipendenza. In questo modo, la Chiesa diventerebbe un punto essenziale sia per gli avversari secolari che religiosi. Questa relazione fra la Chiesa e lo Stato è pericolosa per il futuro della Chiesa, poiché le attribuisce, come istituzione, un ruolo co-governativo nello Stato che vizia le strutture amministrative o indipendenti di base di essa[6].

Il *secondo tipo* si ha quando uno Stato regola la sua relazione con una Chiesa solo parzialmente, assicurando fondi finanziari statali previsti specialmente per l'istruzione pubblica, la sanità o altri modi di cura sociale però non incoraggiando, sotto l'aspetto economico, altre missioni o attività ecclesiastiche poiché, a parere dello Stato, l'attenzione si ricondurrebbe verso quel campo di attività sociale o morale e non più a quelle promosse o progettate dallo Stato attraverso il suo contributo finanziario. In un tal senso si può parlare di un certo dualismo esistente nei rapporti fra la Chiesa cattolica d'Ungheria e le autorità di Governo ungherese, poiché lo Stato, attraverso il Ministero per la pubblica istruzione, segue attentamente e gestisce tutti i fondi pubblici destinati all'attività dell'educazione religiosa nello Stato o di centri e associazioni di carità con scopo educativo. Erano le forre di Centro che determinò la Chiesa cattolica di rito latino dell'Ungheria a promuovere l'idea ecclesiastica e giuridica dell'istituzione di un organismo proprio e autonomo che dirige da solo, senza alcun intervento delle autorità statali, i fondi finanziari e beni ecclesiastici destinati al bene comune della società e all'istruzione offerta attraverso l'istituzione della Chiesa[7]. Lo Stato dovrebbe, di conseguenza, regolare i suoi rapporti in questo senso non più con i rappresentanti della Chiesa, ma con un organo ecclesiastico composto anche da laici o meglio detto in maggioranza da laici che amministrava gli

---

5 Ibidem, 778.

6 Ibidem, 780.

7 Ibidem.

interessi finanziari e istituzionali della Chiesa Cattolica nell'ambito del territorio ungherese.

Un *terzo aspetto* delle relazioni fra Chiesa e Stato si ha quando le strutture amministrative statali provvedono, attraverso fondi finanziari, al pagamento della remunerazione del clero. In questo caso la Chiesa ha una certa possibilità che i suoi prelati o capi godano di più di una certa indipendenza rispetto al laicato non più costretto a provvedere agli stipendi del loro clero secondo la confessione di appartenenza. In tal modo la Chiesa ha la libertà di concentrarsi più sull'attività pastorale dei suoi membri che di provvedere al pagamento del suo clero[8]. Questo tipo di relazione a livello finanziario fu ampiamente discusso anche nella Chiesa cattolica dell'Ungheria durante gli anni 1868-1917, soprattutto durante il Ministero del conte Apponyi, ministro per i culti in diversi periodi dei governi liberali ungheresi, che propose un'ampia riforma del pagamento indirizzato al clero e la riforma dell'istruzione pubblica.

L'ultimo aspetto del rapporto fra lo Stato e la Chiesa si ha quando la gerarchia stessa della Chiesa decide di ridurre il ruolo e l'interferenza dello Stato nei propri affari ed è idonea a sostenere i propri costi o necessità poiché sarebbe meglio diminuire l'interferenza dello Stato nei suoi affari e nei suoi benefici finanziari. In questo modo si evita che lo Stato limiti l'indipendenza amministrativa della Chiesa[9]. Anche in questo caso, come negli altri due esposti prima, la Chiesa cattolica d'Ungheria, (nella doppia accezione di Chiesa latina e Chiese Orientali Cattoliche, si confronterebbe con questi interessi di natura economica, giuridica, educativa e scolastica, poiché il principio dell'autonomia cattolica ungherese era quello di inglobare questi aspetti in un organo generale e centrale della Chiesa cattolica, dove però lo Stato o le Chiese diverse da quella latina, non avrebbero avuto un ruolo o un potere decisionale maggiore nel dettare o guidare gli interessi istituzionali dell'intera Chiesa cattolica ungherese; viceversa sussisteva la costrizione giuridica alla concessione all'organo dell'autonomia cattolica ungherese

---

[8] J. G. FRANCIS, *The Evolving Regulatory Structure of European Church-State Relationships*, in http:// jcs. oxfordjournals.org [accesso 22.11.2012], 780.

[9] Ibidem.

tutto il potere amministrativo ed economico per una centralizzazione del potere religioso cattolico.

Come nel resto d'Europa, anche in Ungheria si può identificare il cambiamento nella natura dei rapporti fra la Chiesa e lo Stato. Il Francis sviluppa cinque sistemi diversi di relazioni fra la Chiesa e lo Stato in Europa, che si possono tranquillamente identificare anche del percorso delle relazioni esistenti di questo tipo anche sul territorio ungherese. Per chi scrive, si potrebbe iniziare con il *modello delle sfere* dove la Chiesa si nota in alcune sfere della società e lo Stato in altre specifiche, ognuna con le loro attività quotidiane. Questo tipo di relazione è emblematico nei primi tempi dei rapporti fra Chiesa e Stato, quando ancora la Chiesa era dedita all'attività missionaria non ancora immessa completamente nei problemi di Governo e dello Stato. Non c'è dubbio che anche primi secoli si potevano distinguere due aspetti essenziali della persona umana che si confrontava con queste istituzioni. La società era necessariamente guidata da due distinte autorità: la prima costituita dall'autorità civile in tutte le problematiche della vita secolare e la seconda dall'autorità spirituale nelle questioni che riguardavano la *salus animarum* e il culto divino dovuto al Signore[10].

E ciò si comprende se si considera che "il diritto della Chiesa ha caratteristiche che i diritti della società civile, sparsi nei quattro continenti, prima e dopo la sua esistenza, non hanno mai avuto:

a) è un diritto che si fonda sulla *persona* ma non tiene conto, se non marginalmente, del rapporto tra la persona e il territorio;
b) è un diritto che si pone come fine la *salus animarum*, la salvezza cioè del singolo che viene proiettato verso un futuro che non appartiene alla storia[11];

---

[10] M. P. LIBERATORE, *La Chiesa e lo Stato*, Napoli 1872, 358.

[11] Così è già nella dottrina canonica antica; cfr. IVO DI CHARTRES, Epistula LX, MIGNE, *Patrologia Latina*, vol. 162, 64: "Omnis institutio ecclesiasticarum legum ad salutem animarum referenda est"; S. TOMMASO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 96, a. 5, ad 2: "Finis autem iuris canonici tendit in quietem ecclesiae et salutem animarum"; F. SUAREZ, *De legibus*, l. IV, c. 8, n° 2-3. Valgano per tutti, le parole di Paolo VI nel suo ultimo discorso alla Sacra Rota: "sapete bene che il diritto canonico "qua tale", e per conseguenza il diritto processuale, che ne è parte, nei suoi motivi ispiratori, rientra nel piano dell'economia della salvezza, essendo la «salus animarum» la legge suprema della Chiesa", *Allocutio ad Tribunalis Sacrae Romanae Rota*e, 28 gennaio 1978, in *A.A.S.*, 70, 1978, 182.

c) è un diritto che avendo come fine l'attuazione di un disegno che è fuori dalla storia, considera quest'ultima, è vero, come la realizzazione dell'uomo, ma sempre come un viatico e passaggio ad una realizzazione superiore: non a caso il giorno della morte è chiamato dai Padri della Chiesa *dies natalis*;

d) la normativa della Chiesa, di conseguenza, è strumentale alla realizzazione di questo futuro che va comunque sollecitato"[12].

Per ciò che concerne la *salus animarum*, oltre a quanto richiamato dal Bucci[13], occorre ricordare come "l'oggetto dell'ordinamento in quanto tale, non è la salvezza delle anime, o il rimedio, o la lotta contro il peccato, ma è proprio l'instaurazione consapevole e ordinata della società cristiana nelle condizioni che sono solo sue"[14]; "la *salus animarum* è il risultato dell'ordinamento; il *periculum animae* è il pericolo che questo effetto non sia conseguito", che "*salus animarum* e *periculum animae* sono espressioni ellittiche, modi di dire con i quali si cerca di cogliere, per mezzo dell'effetto complessivo dell'ordinamento intero, proprio l'ordinamento nella sua totalità"[15]. Inoltre, la *salus animarum* è un'esigenza "indubbiamente fondamentale" con la quale "si tocca una delle più tipiche caratteristiche dell'ordinamento canonico": ciò è tanto più vero giacché "il bene comune e il bene del singolo qui coincidono in modo perfetto". "Questi due beni non sono staccabili perché l'uno ha bisogno dell'altro per realizzarsi e per valere: l'uno non c'è senza l'altro": la *salus animarum* è quindi "la formula che riassume questa duplicità, poiché è la salvezza dei singoli, il compimento del loro destino, e quindi riguarda i singoli, ma in quanto salus si consegue solo con la partecipazione alla società in Cristo, con l'edificazione del corpo mistico, riguarda il tutto"[16].

---

12 Cfr. così A. BUCCI, *Diritto della Chiesa e diritto dello Stato nel divenire dell'atto processuale. Un approccio storico giuridico alle attuali prospettive,* [Collana Studia et Documenta –vol. V– Academia Historico-Iuridico-Theologica Petrus Tocănel], Ed. Serafica, Iași 2003, 113–114.

13 Ibidem, 119 e ss.

14 G. CAPOGRASSI, *Considerazioni conclusive,* in F. L. DE OÑATE, *La certezza del diritto*, Milano, 1968, 273.

15 G. CAPOGRASSI, *La certezza del diritto nell'ordinamento canonico*, in *Eph. Iur. Can*., 5, 1949, 24.

16 Cfr. G. CAPOGRASSI, *Considerazioni conclusive,* in DE OÑATE F. L, *La certezza del diritto*, Milano, 1968, 274. Sulla salus animarum legata alla giurisprudenza matrimoniale canonica, cfr. M. PAL, *Salus animarum și indisolubilitatea absolută a căsătoriei în lumina jurisprudenței canonice*, in *Studii franciscane*, anno V, nr. 6 (2006), 25-47.

Si continua nel rapporto fra le due entità giuridiche con il *modello teocratico* che, per una parte della dottrina "non si può dire che si sia mai realizzato pienamente nell'esperienza della civiltà europea"[17], dove la Chiesa ormai, soprattutto nel periodo del medioevo, ha ottenuto il potere supremo negli affari statali e della società facendo sentire la sua supremazia istituzionale in ogni problema o attività sociale come punto centrale di riferimento. Non c'è dubbio che "nel pensiero politico medioevale la Chiesa avrebbe dovuto perseguire l'*ordinatio ad unum*, cui già aveva mirato l'Impero romano. Caduto questo, solo la Chiesa, fondata da Dio e una, poteva far valere e attuare il principio di unità, perché essa era la sola legittima potestà, il suo monarca era Cristo e, in nome di lui, lo era il suo Vicario, il Papa"[18].

Questo modello di relazione è evidentemente osservato durante i regni degli imperatori asburgici e del periodo assolutista, vissuto dalla Chiesa nel territorio ungherese specialmente sotto la guida ecclesiastica e la riforma religiosa di Maria Teresa e dell'imperatore Giuseppe II che avevano

---

17 Cfr. F. FINOCCHIARO, *Manuale di diritto ecclesiastico*, Bologna 2012, 22 il quale ricorda che "è stata invece una rivendicazione che si è manifestata fin dal tempo delle persecuzioni della Chiesa primitiva, come indifferenza, avversione e disprezzo dell'Impero, chiamato da S. Agostino, per le caratteristiche presentate dalla *respublica romanorum*, «*magnum latrocinium*». Per questo padre della Chiesa la *Civitas terrena*, quando tenda solo alla felicità mondana dei sudditi, commette peccato al pari dell'individuo che cerchi soltanto la felicità terrena. Lo Stato può sottrarsi a tale situazione peccaminosa subordinando le sue leggi e la sua azione alla legge divina, perché solo così può anticipare, in qualche misura, la *Civitas coelestis* e può guidare gli uomini verso il bene supremo".

18 Cfr. ibidem. Da notare il fatto che Egidio Colonna (detto Egidio Romano) prospettò la divinizzazione del Papa secondo l'adagio "Papa quodammodo Deus est", agostiniano, allievo di S. Tommaso d'Aquino, arcivescovo di Bourges, precettore, futuro re di Francia Filippo il Bello, nella sua opera *De ecclesiastica sive de Summi Pontifias potestate*, in cui sosteneva che il Papa avrebbe ricevuto da Dio una potestas directa su tutto il genere umano. "Tale dottrina poi abbandonata dai teologi posteriori e sostituita con quella della *potestas indirecta*. Questo trattato servì probabilmente di base a Bonifacio VIII per la redazione della bolla *Unam sanctam*, con cui presenta varie somiglianze. Con ciò E. si acquistò un posto importante nella celebre controversia tra Bonifacio VIII e Filippo il Bello" (U. MARIANI, s.v. *Egidio Romano*, in *E.I.*, 13, 1932, 534-535. Cfr., inoltre, P. MANDONNET, *La carrière scholaire de Gilles de Rome*, in *Rev. des sc. philos. et théol.*, IV (1910), 430 segg.; P. MANDONNET, *Les premières disputes sur la distinction réelle, entre l'essence et l'existence*, in *Revue Thomiste*, XVIII (1910), 241e ss.; J. S. MAKAAY, *Der Traktat des Aeg. Rom. über die Einzigkeit der substantielle Form*, Würzburg 1924; A. DYROFF, *Aegidius von Colonna? Aegidius Conigiatus?*, in *Philos. Jahrbuch*, XXXVIII (1925), 18 e ss.; U. MARIANI, *Scrittori politici agostiniani del sec. XIV*, Firenze 1927, 6-56.

sostanzialmente ridotto il potere della Chiesa nella vita sociale dello Stato e costretto a limitarsi alla pura attività pastorale e strettamente religiosa specifica della natura della sua istituzione.

Contro l'attività governativa e politica del sistema asburgico-assolutista fu il movimento liberale e le sue rivoluzioni politiche, culturale e religiose che hanno dato origine, anche in Ungheria, a un nuovo rapporto fra la Chiesa e lo Stato, ovviamente fondato sul *modello liberale*, nel quale lo Stato è puramente secolare senza nessuna ingerenza ecclesiastica e nello stesso tempo anche neutrale nei suoi affari con la Chiesa esistente nella società di un determinato paese. Quello liberale fu il modello che dominò più a lungo nel rapporto Chiesa–Stato, che concernono questo nostro studio, poiché con l'inizio del 1868 e fino alla prima guerra mondiale, la politica statale ungherese conosce un ampio sviluppo dei movimenti e governi liberali che guideranno il Paese e che ne determineranno la linea statale il Ministero per i culti, iniziative legislative e riforme ecclesiastiche che influenzeranno la posizione della Chiesa in confronto ai progetti legislativi di natura religiosa. In campo giuridico, per la prima volta, si traccerà un chiaro schema proprio dell'autonomia della Chiesa come istituzione dello Stato, nei suoi rapporti con le autorità statali e il suo ruolo nella società.

Come culmine di questi rapporti si contrappone, con l'instaurazione del regime comunista, il *modello anti-ecclesiastico*, nel quale la relazione fra la Chiesa o la religione e lo Stato soffre di un radicale cambiamento. In questo caso lo Stato è totale opposizione agli interessi della Chiesa e cerca con ogni metodo possibile di eliminare o togliere la religione e la Chiesa dalla vita della società, poiché lo Stato è l'unica istituzione che provvede e può provvedere per il bene della società senza nessun'ingerenza d'ideologie religiose infestanti che alterano il concetto di base dell'uomo nuovo e della nuova società liberata dall'influenza della falsa ideologia o interpretazione di natura religiosa o mistica[19].

In alcuni casi, come ricorda una parte della dottrina[20], la società è libera di sospettare lo Stato di una più grande e più grave interferenza negli

---

[19] J. G. FRANCIS, *The Evolving Regulatory Structure of European Church-State Relationships*, in http:// jcs. oxfordjournals.org [accesso 22.11.2012], 780-781.

[20] Ibidem.

affari della Chiesa e, di conseguenza, nella vita dei fedeli e dei suoi cittadini; ma, nello stesso tempo, si può senza dubbio affermare che anche la Chiesa, in alcuni momenti, può essere accusata allo stesso modo, poiché di per sé è un'istituzione della società nata per il bene comune e gli interessi dei suoi membri, anche se essi si trovano a vivere in Paesi o sistemi politici che non sempre vanno d'accordo con le vie di convivenza proposte dalla Chiesa.

Quello che si prova a sviluppare e precisare in questa nostra ricerca è che in tutta la vita della Chiesa presente nel territorio dell'Ungheria e Transilvania, che a quel tempo faceva parte integrante del Regno d'Ungheria, sia essa di rito latino o bizantino d'etnia romena, posta davanti alle riforme ecclesiastiche dello Stato e le iniziative religiose o politiche della mentalità liberale dell'epoca, fu determinata a organizzarsi una certa autonomia propria e specifica per difendere il proprio statuto e interessi nel Paese[21].

Il diritto di avere un'autonomia ecclesiastica, entro la piena comunione con la Sede Apostolica, viene sempre, almeno per le Chiese orientali, a esprimere il fondamentale aspetto della loro capacità di governarsi negli affari ecclesiastici interni da sole senza l'ingerenza di nessun'autorità esterna. Questo concetto, chiamato principio di sussidiarietà[22], fu la fonte giuridica e amministrativa che ha dato, alla fine, alle Chiese orientali la possibilità secondo la propria tradizione, rito e

---

[21] In seguito studieremo che l'aspetto essenziale della cattolicità o universalità non risiede dell'uniformità rituale o strutturale-ecclesiastica della Chiesa Cattolica, ma nel tesoro inestimabile delle ricchezze anche in materia giuridica, rituale o celebrativa delle diverse Chiese particolari del rito bizantino che, secondo le norme antiche della Chiesa si sviluppano sempre in torno al gerarca della Chiesa, cioè il vescovo o metropolita responsabile nella guida della comunità cristiana. A causa di questo aspetto, l'autonomia ecclesiastica delle Chiese Cattoliche Orientali accolgono in tutta la loro struttura il principio dell'unità della Chiesa per il bene comune dei fedeli cristiani e nella pura manifestazione della propria tradizione liturgica, canonica e culturale influenzata dalla nazione di appartenenza. Cfr. A. SAMPAIO DE OLIVEIRA, *L'autonomia (Status sui iuris) delle Chiese Orientali nella piena comunione con la Sede Apostolica secondo il Codice dei Canoni delle Chiese Orientali*, Romae 2003, 15-16.

[22] Sul principio di sussidiarietà in generale, cfr. D'AVACK A., *Il principio di sussidiarietà. Scritti Vari*, Miscellanea di scritti del Comitato Nazionale "per lo studio del principio di sussidiarietà, fraternità, solidarietà ed uguaglianza da Leone XIII alla Costituzione Europea", Roma 2009.

cultura, a creare il proprio corpus di leggi ecclesiastiche o canoni che avrebbero costituito il futuro diritto particolare di ogni Chiesa orientale e, di conseguenza, avendo autonomia e legislazione interna propria avrebbe dato origine al concetto attuale di Chiesa *sui iuris*, cioè una Chiesa Cattolica in piena comunione con Roma però con diritto e ordinamento di organizzazione propri, interi e specifici al rito e alla cultura[23].

Nel rispettare questo concetto base dell'autonomia ecclesiastica della Chiesa universale, si deve per prima cosa rispettare proprio l'autonomia legittima delle diverse Chiese particolari esistenti, che mantiene però inviolata l'unità dogmatica, disciplinare e magisteriale con la Chiesa universale e non lascia a sé stessa la possibilità sbagliata a svilupparsi verso uno statuto non più di autonomia interna ma di autocefalia. Quello che alla base si deve evitare è la diretta ingerenza degli organi ecclesiastici estranei alla propria Chiesa particolare che, successivamente, condurrebbero alla perdita della corretta autonomia ecclesiastica; occorre creare piuttosto un rapporto di collaborazione ed equilibrio reciproco che riconosce attraverso le autorità ecclesiastiche legittime la giusta e autentica autonomia e la sua competenza di espressione entro i limiti della propria Chiesa particolare[24].

Le Chiese orientali che sviluppano la propria tradizione territoriale e culturale intorno a un rito specifico e legittimo della Chiesa universale, sono chiese *sui iuris* e, di conseguenza, hanno un'autonomia specifica e propria. È per questo che si può cominciare un discorso e un'analisi canonica per osservare lo sviluppo autentico dell'autonomia ecclesiastica o dell'elemento *sui iuris* anche nel caso della Chiesa Greco-Cattolica Romena e della sua Provincia metropolitana di Alba Iulia e Făgăraș.

Per sviluppare una propria identità istituzionale e con una forte base giuridico-ecclesiastica, la Chiesa ungherese, in tutti i suoi riti presenti, aveva attentamente concentrato la sua attività nella creazione di quel principio d'autonomia ecclesiastica che per le Chiese orientali si concretizzerà alla fine nel concetto di Chiesa *sui iuris*. Tuttavia, negli affari e rapporti della Chiesa

---

[23] A. SAMPAIO DE OLIVEIRA, *L'autonomia (*Status sui iuris*) delle Chiese Orientali nella piena comunione con la Sede Apostolica secondo il Codice dei Canoni delle Chiese Orientali*, Romae 2003, 17, 21.

[24] Ibidem, 20-21.

con il potere civile, bisognava creare una diversa via di accordo giuridico. Laddove in base al forte potere giurisdizionale e amministrativo nascono delle liti o dispute fra la Chiesa e lo Stato con l'accusa dell'estensione dell'influenza giuridica di una o altra autorità nel campo della propria attività sociale, nasce l'accordo. Si crea un ambiente giuridico bisognoso sia per la Chiesa che per lo Stato di concordare i loro rapporti attraverso una convenzione pubblica e ufficiale con valore di legge per entrambi gli enti giuridici che lo stipulano; si viene così a regolare, alla luce di norme concordate il loro rapporto vicendevole e la loro influenza sulla società[25].

In conclusione, lo specchio che riflette questi elementi quali l'autonomia ecclesiastica e la relazione della Chiesa con lo Stato, ha alle basi della loro esistenza concettuale e anche giuridica il principio, espresso nell'Enciclica *Veritatis splendor*[26], che traccia due elementi essenziali, cioè la *libertà* responsabile e la *giusta autonomia* dell'uomo. Si tratta di una libertà che si può osservare nell'azione dell'uomo di governare e gestire il mondo, che gli fu affidato già dall'inizio dei tempi azione nella quale l'uomo necessita di una certa autonomia e, come spiega l'enciclica, un'autonomia delle realtà terrene. Ivi si precisa che anche le cose create e la società con le sue istituzioni hanno bisogno di leggi e valori propri che l'uomo deve scoprire e utilizzare nello sviluppo della sua personalità ed esistenza. E questa libertà chiede la necessità di una vita morale, una vita che rispetti la libertà dell'altro, del prossimo e che crei quella giusta autonomia dell'uomo che è il soggetto delle proprie azioni; però, non viene a significare il rifiuto ma piuttosto l'accoglienza delle leggi morali imposte da Dio, che sono presenti nella vita dell'uomo e della società per proteggere e guidare verso una retta via l'intero percorso del popolo di Dio e delle sue istituzioni[27].

La Chiesa ha sempre avuto il desiderio di determinare i suoi rapporti con l'autorità del potere secolare o civile ma, nello stesso tempo, anche di definire, in confronto con quell'autorità, chiaramente la sua posizione e il suo statuto come ente giuridico e istituzione, unica istituzione di diritto divino

---

[25] M. P. LIBERATORE, *La Chiesa e lo Stato*, Napoli 1872, 358-359.

[26] In *A.A.S.*, 85, 1993, 1133-1228.

[27] IOHANNES PAULUS II, Litt. Enc. *Veritatis splendor*, nn° 38, 40, 41, in *A.A.S.*, LXXXV, nº 12, Romae 1993, 1164-1166.

presente nella vita della società umana. È per questo che nel presente studio si cercherà di osservare e di tracciare l'iter giuridico in base a un percorso cronologico, della creazione di questo concetto d'autonomia ecclesiastica per la Chiesa d'Ungheria ma, specialmente, per quella greco-cattolica romena della Transilvania, che nella sua essenza è anche una Chiesa orientale di tradizione e di rito bizantino. Si cercherà di trovare le fonti o almeno le spinte di natura giuridica, ecclesiastica e culturale che hanno determinato la Chiesa greco-cattolica romena, attraverso i suoi propri rapporti con l'autorità statale, a creare il suo proprio statuto, la sua propria autonomia ecclesiastica e specificità di futura Chiesa *sui iuris* e in materia personale di dimostrare, con elementi giuridici concreti, che le Chiese, chiamate *uniate* godono, tuttavia anch'esse veramente di una propria identità ecclesiastica.

2. La Chiesa Romena in Transilvania e il delineamento della sua autonomia

In Transilvania si conservò e sviluppò una tradizione e spiritualità cristiana tipicamente orientale secondo le antiche norme ecclesiastiche e liturgiche previste dal rito costantinopolitano. Si parla di un territorio multireligioso sottoposto alla cura e all'amministrazione civile e politica dell'Impero asburgico prima e austro-ungarico poi, e che contava sei confessioni religiose cristiane: la Chiesa cattolica di rito latino, la calvinista, la luterana o evangelica, la unitariana, la greco–cattolica romena e la greco–orientale (o ortodossa). All'inizio del XVIII secolo con le necessità sociali, religiose e politiche sempre più sensibili della società romena presente sul territorio della Transilvania, la gerarchia ecclesiastica romena rappresentata dal vescovo Athanasie Anghel, prende in considerazione l'atto dell'unione con Roma come soluzione rapida ed efficiente alla crisi sociale e culturale dei romeni. E non c'è dubbio che le due chiese della nazione romena presenti sul territorio della Transilvania che dopo gli anni 1698-1701 definiranno d'ora innanzi lo scopo e l'attività della Nazione a tutti i livelli.

La nuova Chiesa greco–cattolica indirizzò la sua attività sullo sviluppo di carattere culturale ed educativo. La nuova *Archieparchia Fagarasiensis et Albae Iuliensis Romenorum* aveva una struttura istituzionale

tipica dell'epoca per l'organizzazione delle Chiese orientali in eparchie con proto-presbiterati suffraganei, i quali godevano dell'onore di scegliere nel sinodo elettorale il futuro vescovo dell'eparchia. La nuova eparchia, eretta ad opera di Papa Innocenzo XIII tramite la bolla[28] *Rationi congruit ac convenit aequitati* emessa il 18 maggio 1721 con sede a Făgăraș, soffre già dall'inizio della sua esistenza, della rifiuto aggressivo sia da parte di alcune confessioni religiose protestanti, che da parte dei loro fratelli ortodossi, che cominciano una campagna per riportare gli uniati di nuovo nel seno della "vera Chiesa madre" dalla quale si sono prima separati, obiettivo ed argomento che saranno mantenuti ed intensificati nel percorso dell'intera storia della vita religiosa in Transilvania da questo momento in poi.

La Chiesa calvinista, tramite gli ungheresi Bethlen Miklós, Naláczi István e Keresztesy Sámuel, incitò contro l'atto dell'unione con Roma e contro il vescovo Athanasie Anghel, alcuni sacerdoti per una rivolta contro l'inganno di una unione mascherata da parte dei Gesuiti e della Santa Sede. La gerarchia greca, che a quell'epoca dominava la politica religiosa dei principati romeni, da parte sua scomunicò il vescovo Athanasie tramite il patriarca Calinic di Costantinopoli e tramite Dosoftei il patriarca di Gerusalemme. I fratelli serbi del metropolita Nenadovici incoraggiarono, tramite il loro monaco Visarion Sarai i sacerdoti romeni appena uniti a ribellarsi contro un simile atto di tradimento verso "la vera fede ortodossa", di cui – forse – la campagna religiosa del monaco Sofronie di Cioara[29], fu tra gli eventi più vasti e danneggianti all'integrità e autonomia della nuova eparchia romena unita.

In fine anche i fedeli luterani di etnia sassone presenti in Transilvania, che avevano un rapporto di maggior amicizia con gli uniati arrivano a uccidere un sacerdote romeno unito, il prete David di Voila, e saccheggiarono le parrocchie romene unite presenti nelle loro città. Il riferimento della reazione delle diverse Chiese ed etnie presenti sul territorio della Transilvania, con riguardo all'evento dell'unione dei romeni ortodossi con la Chiesa di Roma e la conseguente erezione della nuova eparchia, viene

---

28 Cfr. CONGREGATIONIS DE PROPAGANDA FIDE, *Appendix ad Bullarium pontificum*, Romae 1841, 3-6.

29 G. GORUN, *Mișcarea țărănească condusă de călugărul Sofronie (1759 – 1761) între motivații religioase și coordonate sociale*, in *Crișia*, n° XXVI-XXVII, Oradea 1997, 81-96.

riportato dallo Schmerzel, un patriota sassone della Transilvania, affermando che tanta amarezza c'è in tutti i protestanti, a causa dell'unione dei Romeni con la Chiesa di Roma, perché essi temevano che quest'unione avesse conseguenze anche politiche. Anzi: temevano che i romeni potessero diventare, tramite l'unione, la quarta nazione politica della Transilvania[30].

Questa fu l'eredità lasciata dal vescovo unito Athanasie ai suoi successori, al secondo vescovo greco-cattolico Ioan Giurgiu Patachi e soprattutto al terzo gerarca della Chiesa Romena Unita, Ioan Inochentie Micu-Klein, che riuscì a suscitare nel cuore della Nazione romena l'orgoglio e il sentimento di una nazione libera e autonoma ma, in particolare, di una Chiesa che attraverso l'atto di unione con Roma non diventò sottoposta alla volontà del primate ungherese di *Strigonium* ma affermò la sua autorità ed indipendenza amministrativa e gerarchica in base ai sacri canoni, da sempre seguiti, della tradizione orientale e delle decisioni del Concilio di Firenze sulla base del quale si fece l'unione.

Il giovane vescovo greco-cattolico Micu-Klein dovette gestire una provincia ecclesiastica che si trovava in una situazione pastorale gravissima. L'eparchia non godeva assolutamente di un centro culturale né di una cattedrale, né di una residenza episcopale degna di un vescovo. Nella sua eparchia si scatenavano le rivolte promosse da parte del monaco Visarion, che cercava di riportare il popolo unito di nuovo all'ortodossia. Ma non è tutto: il clero e i fedeli erano inconsapevoli della presenza del nuovo vescovo nella loro vita religiosa, dopo cinque anni di sede vacante. Né dalla parte dei fratelli uniti si sentiva tanto affetto verso la Chiesa Romena Unita e il suo vescovo.

Presente a Vienna, nel 1731, il vescovo Inochentie compì un atto di protesta al Metropolita primate di *Strigonium* e alla Congregazione di Propaganda Fide, a riguardo della giurisdizione territoriale della Chiesa unita rutena e del vescovo di Mukačevo sul territorio e parrocchie presenti nella regione di Maramureș. Il vescovo Inochentie, in base alla legislazione civile dei diplomi leopoldini e alle prescrizioni canonico-amministrative della Chiesa romena, argomentò che il territorio ecclesiastico di Maramureș doveva

[30] I. GEORGESCU, *George Pop de Băsești 60 de ani din luptele naționale ale românilor transilvaneni*, Oradea 1935, 253-254.

essere sotto il diretto governo del vescovo greco-cattolico di Făgăraş, in quanto la sua giurisdizione di estende sull'intero territorio della Transilvania e delle parti esterne ad essa. Anche prima dell'unione della Chiesa romena con Roma, il vescovo romeno aveva la stessa estensione giurisdizionale.

La Santa Sede rimase in silenzio rispetto a tale problema, ma la Corte imperiale di Vienna venne incontro con una soluzione rapida. L'imperatore Carol VI unì il territorio di Maramureș all'Ungheria, unione che fu accettata nel 1733 dalla Dieta del principato e così tale regione fu messa per un lungo periodo di tempo sotto la diretta giurisdizione del vescovo ruteno di Mukačevo senza tener conto della massiccia presenza dei fedeli romeni uniti, che, in conformità alle normative civili e canoniche in vigore, dovevano essere amministrati dal vescovo di Făgăraş[31].

L'attività pastorale e culturale della Chiesa Romena Unita non si ferma davanti alle aggressività manifestate sia da parte dei fratelli ortodossi, che dalla passività dell'autorità locale. Con solo una piccola chiesa-cattedrale e una casa inadeguata per un vescovo di una chiesa cattolica, Inochentie Micu riesce nel 1736 a ottenere, finalmente, il mutamento della sede vescovile da Făgăraș al vasto dominio episcopale di Blaj in cambio dei due dominî che aveva prima, ovvero quella di Gherla e di Sâmbăta de Jos. Nel mese di maggio del 1737, il vescovo Inochentie prendeva possesso della sua nuova residenza episcopale di Blaj, che territorialmente offriva un ambiente ideale per lo sviluppo culturale e religioso della sua chiesa.

L'episcopato di Inochentie Micu è colmo di fortissime dispute davanti alla Dieta di Transilvania per i dritti della nazione e del clero romeno, così come fu promesso nell'atto d'Unione e nei diplomi imperiali promulgati, in questo senso, come fondamento giuridico civile per lo svolgimento del passaggio dei romeni alla fede cattolica. La passività della Corte imperiale e l'approccio negativo della Dieta spinsero il vescovo Inochentie a trasformare la sua intera attività pastorale ed episcopale in una lotta sociale, ecclesiastica e politica per l'interesse e lo statuto della Chiesa e della Nazione romena. Questa posizione del vescovo Klein, non rimase

---

31 Z. PÂCLIȘANU, *Istoria Bisericii Române Unite, Episcopul Ioan Inocentiu Micu-Klein*, in *Buna Vestire organ de zidire crestină*, n° 3-4 /1977, Roma 1977, 10-11.

senza conseguenze al livello politico e religioso; se da un lato i politici calvinisti di Transilvania non diedero nessun diritto alla nazione romena di emanciparsi, i fratelli ortodossi delle Chiese transcarpatiche presero l'evento dell'Unione come il più grande atto di eresia, scisma e tradimento che il popolo romeno potesse mai fare.

La rivolta religiosa del monaco bosniaco Visarion Sarai, che avvenne sotto il governo ecclesiastico di Klein, indebolì il potere e valore dell'Unione. Lo scopo del monaco bosniaco Visarion era la distruzione dell'Unione con Roma e il ritorno del clero romeno unito alla fede e alla chiesa ortodossa, affinché la Chiesa ortodossa serba di Karlowitz prendesse totalmente la giurisdizione ecclesiastica anche sul territorio della Transilvania. I metodi utilizzati per tale azione non furono per niente diplomatici, ma simili piuttosto a una vera ribellione sanguinosa. L'accusa loro rivolta era quella di tradimento delle leggi dei sette Concili Ecumenici. La gente fu istigata a cacciar via i suoi preti uniti dai paesi, di impedir loro l'ingresso nelle chiese parrocchiali e anche di maltrattarli solo perché rinnegassero la loro fede unionista.

La reazione della Corte imperiale fu tardiva e l'imperatrice Maria Teresa incaricò il Governatore della Transilvania, Haller, di risolvere i problemi confessionali scoppiati nella sua regione. Il 3 aprile 1745, il Governatore tenne una conferenza nella quale si chiese e propose alla Corte imperiale di mandare quattro preti uniti nel paese per difendere l'Unione e la convocazione rapida del Sinodo proto-presbiterale per trovare metodi di difesa dell'Unione con Roma. In assenza del vescovo Klein, l'eparchia fu governata da due vicari generali e il Santo Myron viene consacrato dal vescovo di Mukačevo. Riguardo al ribelle Visarion, si specificò che questi doveva essere arrestato non da parte dell'autorità civile del paese (che era di confessione protestante e cioè contro l'Unione), ma dall'autorità militare imperiale. Il 18 maggio 1745, l'imperatrice approvò i provvedimenti e le decisioni prese dal Governatore nella conferenza del 3 aprile 1745.[32]

---

[32] Z. PÂCLIȘANU, *Istoria Bisericii Române Unite, Biserica Unita sub Vicariatul lui Pvel Aron (1745-1751)*, in *Buna Vestire organ de zidire crestină*, n° 1/ 1978, Roma 1978, 25-29.

Sul problema delle conseguenze della rivolta di Visarion Sarai, il vescovo Inochentie dichiarò che il monaco ribelle dirigeva una complessa campagna anti unionista[33]. Era veramente un movimento violento contro l'autorità e lo statuto della nuova Chiesa Unita con scopi chiaramente indicati dal Vescovo serbo di Karlowitz.

Fortunatamente con ordine imperiale, il monaco Visarion fu arrestato a Sibiu e portato sotto sorveglianza militare a Vienna. L'ultima parte dell'attività episcopale di Klein è, purtroppo, marcata di processi, interrogatori e falsi scandali riguardo alle rivolte avvenute, proprio perché fu determinato a fuggire a Roma sotto la protezione del Papa Benedetto XIV, essendogli Stato emesso un mandato di arresto da parte dell'imperatrice Maria Teresa[34].

Nel tumulto intorno alla gerarchia romena unita e con la situazione particolare nella quale si venne a trovare il vescovo Klein, auto esiliatosi a Roma, l'imperatrice nomina il vicario generale dell'eparchia, Petru Pavel Aron alla guida della Chiesa Romena Unita. Il 1746 è nominato vicario apostolico e, con la morte di Klein, viene eletto vescovo dal Sinodo nel novembre 1751 e confermato l'anno seguente da parte della Corte imperiale e dal Romano Pontefice.

A differenza del predecessore, che lottava per i diritti della Nazione romena, Pavel Aron rivolse lo sguardo verso il futuro della Nazione e della Chiesa, cioè pensò e programmò lo studio e l'istruzione della gente. Il 1747 fonda la tipografia di Blaj, con cui inizierà la stampa di una serie di libri liturgici. Il 18 ottobre 1754 aprirono alla gioventù romena le nuove scuole di Blaj che prepareranno i futuri insegnanti e sacerdoti della Chiesa e Nazione romena. E queste furono tre, secondo le specializzazioni prescritte: scuola normale, scuola latina e scuola sacerdotale. Questa fu l'attività dei primi vescovi greco-cattolici romeni della Transilvania, che trovano nel loro statuto episcopale un importante strumento di conservazione dell'identità della nazione romena, ma anche della sua Chiesa, del rito e delle consuetudini che

---

33 Cfr. R. M. COSTIN, *La 1700 "Ne-am intors acasa !"*, Tg. Lapus 2005, 55 il quale ricorda come "all'iniziativa di Visarion in alcuni luoghi, il popolo non va né in chiesa, né chiede assistenza da parte dei preti uniti; i defunti si seppelliscono senza cerimoniale funebre e preghiere e i bambini sono battezzati tramite donne anziane […]".

34 Ibidem, 57-58.

lo caratterizzano. Fu proprio questa la fonte che determinò la gerarchia romena a mantenere una posizione ferma per secoli sia davanti alle autorità ecclesiastiche che a quelle civili riguardo all'indipendenza e all' autonomia della loro Chiesa.

3. La Chiesa Greco–Cattolica e le sue iniziative in materia di autonomia ecclesiastica

L'attività canonica della Chiesa Romena Unita si doveva soffermare su due punti essenziali. Da una parte nelle riforme ecclesiastiche interne era necessario prendere provvedimenti contro l'influsso calvinista, elemento che doveva essere seriamente eliminato dalla prassi e disciplina ecclesiastica. L'intero sistema canonico della nuova Chiesa doveva riflettere su un cambiamento essenziale nella sua prassi proprio per un aggiornamento, ma non con lo scopo di eliminare l'identità e la fonte orientale della normativa canonica, ma per porre fine al serio influsso protestante nella mentalità giuridica dei sacerdoti e dei membri degli organi governativi. Una volta venuto meno l'influsso calvinista, era necessario rintracciare la mentalità giuridica della Chiesa Romena Unita verso una prospettiva positiva e costruttiva dell'adempimento nella legislazione canonica orientale, anche se l'influsso del diritto canonico non mancava di farsi sentire sempre più forte nella prassi e negli ordinamenti della nuova Chiesa.

È vero che se anche la Chiesa greco–cattolica utilizzava le tradizioni, consuetudini e normative canoniche dell'Oriente, la tentazione verso una riforma giuridica occidentale era sempre più forte. La Chiesa non fu mai obbligata a ricevere o mettere in pratica il pensiero canonico occidentale o la prassi canonica e processuale del diritto canonico latino. Al contrario si evocano ripetutamente il pensiero e l'osservazione dei Romani Pontefici, che sollecitavano insistentemente il clero e la gerarchia delle Chiese orientali cattoliche a mantenere la loro tradizione, rito e canoni per definire l'unità della Chiesa Cattolica nel suo multiculturalismo. Sfortunatamente la Chiesa Romena Unita, anche se non fu mai obbligata in modo diretto alla latinizzazione, fu indirettamente incoraggiata, non proprio dai Pontefici o da delegati mandati dalla Santa Sede, ma dai rappresentanti latini nel territorio

ad abbracciare la riforma giuridica e la prassi latina come fonte di salvezza dalla mentalità dell'Oriente. Una parte della dottrina fa ricondurre la spiegazione nel fatto che la Chiesa unita accettò le influenze occidentali in un modo naturale e senza una richiesta specifica, ma secondo le necessità territoriali dell'epoca[35].

Questa spiegazione storica non è da noi del tutto condivisa. Se anche questa dottrina vedeva nelle iniziative e riforme dell'Occidente e della Chiesa Latina l'unica fonte di salvezza, lo status e il valore tradizionale dell'Oriente cristiano non doveva tuttavia essere trascurato. La ricchezza delle fonti liturgiche e canoniche dell'Oriente bizantino stanno alla base dello sviluppo culturale e sociale della Nazione romena. E non c'è dubbio che furono proprio i vescovi latini – sotto i quali il clero romeno unito e la gerarchia furono posti nei primi secoli – che portarono la Chiesa Romena Unita ad abbracciare la forte mentalità latina. Oltre a questo fatto, si osserva anche l'abbondante attività missionaria dei diversi Ordini religiosi latini e della chiesa diocesana sul territorio transilvanico contribuirono fortemente alla latinizzazione all'interno della Chiesa Romena Unita, senza più bisogno di alcun intervento diretto di riforma normativa. E questo fatto lo si può osservare nella mentalità religiosa sviluppata attraverso i decenni nella società appartenente alla Chiesa unita[36].

Il discorso riguardante la latinizzazione della Chiesa unita inizia e si conclude nel momento in cui questa fu obbligata a decidere quale percorso prendere nello sviluppo della propria identità religiosa.

---

[35] A. GRAMA, *Istoria universală a Bisericii de la începuturile ei până în zilele noastre, pentru seminarii și uz privat*, Blasiu 1884, 180.

[36] "Nel frattempo però, i Romeni si sono identificati cosi tanto con il rito orientale che è una pura aberrazione considerare che mai i romeni si separrerano da questo rito che è diventato rito romeno. [...] Quando Roma voleva l'innalzamento dei romeni tramite la chiesa e gerarchia romena, gli ungheresi pensavano che avrebbero magiarizzato il popolo imponendogli il rito latino. [...] Si chiede indubbiamente che facciamo cosi affinché la Chiesa dei Romeni di ovunque si fermi immediatamente da essere una fonte di snazionalizzazione. [...] I Romeni che hanno cercato di fare della Chiesa dello Stato romeno una setta protestante con riti orientali, istintivamente hanno capito il bisogno di dividersi dalla dissidenza slavo-bizantina. Sfortunatamente lo stesso spirito gli ha spinti verso una soluzione più grave", in M. THEODORIAN-CARADA, *Biserica Romana si Punctul de vedere National*, Bucuresti 1913, 26-27.

L'elemento essenziale del governo ecclesiastico non fu per niente un'iniziativa legislativa originale, ma era ispirata ai membri-guida della Chiesa cristiana già dall'antichissima amministrazione locale dell'Impero romano. Il periodo apostolico rispecchia ugualmente la situazione della Chiesa Romena Unita che utilizzava il sistema sinodale per governare. Per essere un'istituzione nella società, bisognava avere una struttura ordinaria che promulgasse le norme disciplinari nella comunità cristiana, e che avessero il privilegio di essere la base giuridica per le future riforme ecclesiastiche di aggiornamento e di manifestazione della propria libertà d'azione e amministrativa.

Il Sinodo, o senato governativo della Chiesa, era sempre lo stesso essendo da prima formato da presbiteri e diaconi e successivamente composto da proto-presbiteri, alcuni presbiteri anziani e il vescovo. San Girolamo ricorda che nei primi secolo ogni chiesa avesse il proprio senato ecclesiastico e l'assemblea dei presbiteri[37]. Questa antica istituzione rimase nelle sue strutture essenziali anche della Chiesa romena sia prima che dopo l'unione con Roma. Il vescovo romeno utilizzava tale istituzione organica della chiesa per consultarsi nelle questioni più importanti per la comunità cristiana a lui affidata. L'organo del senato che poi diventò con lo sviluppo organizzativo della chiesa era il *sinodo plenario* o *sinodo degli assessori eparchiali*, e che era in grado di prendere in tempi urgenti e di estrema necessità tutte quelle decisioni generali che si rendevano necessarie, senza la convocazione e l'approvazione del Sinodo generale[38].

Il Sinodo generale aveva valore consultivo per il vescovo. Era un organo consultivo in materia di governo e negli affari più importanti della Chiesa di cui il vescovo doveva usufruire non solo rispetto al suo incarico episcopale, ma anche verso il clero che lo rappresentava e che, a sua volta, aveva bisogno di consigli e decisioni canonici[39].

---

[37] G. SILAȘI, *Despre sinode, cu privire la Romanii gr. catolici V.*, in *Sionului Romanescu foia besericesca, literaria si scolastica*, n° 3/1865, Viena 1865, 29-30.

[38] Cfr. Ibidem.

[39] "Quando decideva il vescovo insieme ai suoi assessori che erano *giurati* intorno al loro gerarca, il giorno del sinodo di tutti i proto-presbiteri del paese, allora tutti i proto-presbiteri insieme a due sacerdoti anziani dovevano essere presenti al giorno deciso del sinodo." G.P., *O privire scurta istorica preste senatulu episcopilor din diecesa romana gr. c. transilvana*, in *Sionului Romanescu foia besericesca, literaria si scolastica*, n° 1/1865, Viena 1865, 3.

Un aspetto essenziale dell'identità della Chiesa unita era non solo l'iscrizione dei fedeli alla nuova eparchia, ma anche l'appello in materia canonica ai fori competenti, secondo la normativa canonica orientale, di giudicare diverse cause ecclesiastiche. Si metteva in guardia l'autorità ecclesiastica superiore e soprattutto ai fedeli e chierici della Chiesa greco–cattolica romena sulla differenza in materia di competenza canonica dei diversi fori giuridici ai quali si poteva fare appello perché la Chiesa greco–cattolica era foro giuridico competente, in persona dei suoi proto-presbiteri secondo i canoni dei concili ecumenici, in primo grado per tutte le cause della sua eparchia, e in secondo grado di appello nella persona del gerarca del luogo, e doveva essere per prima interpellata per le cause esposte.

In un'esposizione chiara, gli atti sinodali della Chiesa romena di Alba Iulia e Făgăraș si affermano in un modo imperativo questo privilegio[40].

4. Le strutture di governo e amministrazione della Chiesa Romena Unita

Il sistema organizzativo sia prima sia dopo l'unione con Roma, rimase strettamente legato alla prassi e tradizione bizantina delle Chiese orientali[41]. In quest'ambito canonico e culturale, i proto-presbiteri della Chiesa bizantina avevano uno status speciale quale il foro competente dell'attività pastorale e spirituale della chiesa locale.

Tali proto-presbiteri, prima dell'unione, erano legati a partecipare al Sinodo generale insieme a due sacerdoti dei loro distretti. Tramite tale partecipazione ricevevano anche un sostegno finanziario da parte del clero subordinato del loro distretto di 2 ducati. Il metropolita greco-orientale dei romeni aveva la grave responsabilità, secondo le prescrizioni dei canoni conciliari, di convocare ogni anno il sinodo generale, (Γενική Σύνοδος) composto di tutti i proto-presbiteri della chiesa e aveva tra l'altro la

---

[40] "Qualsiasi membro della chiesa greco-cattolica sia lui chierico o pure gerarca, sia monaco o laico di entrambi i sessi e di qualsiasi condizione, se rischia di fare ricorso o appello a uno dei gerarchi o concistori romano-cattolici in qualsiasi causa ecclesiastica, costui come violatore dei canoni, sdegnoso dei Gerarchi e della nostra giurisdizione ecclesiastica sia chiamato al giudizio sinodale", in I. MICU MOLDOVAN, *Acte sinodale ale basericei romane de Alba Julia si Fagarașiu*, Blasiu 1869, 36.

[41] F. BRAN, *Vol. I Prolegomene*, Lugoj 1929, 86.

responsabilità e il privilegio di eleggere i futuri *giurati* o meglio detti consiglieri del Metropolita, (Μητροπολίτης σύμβουλος) che lo avrebbero aiutato con i loro consigli nel governo della Chiesa[42]. Questa funzione amministrativa e governativa della Chiesa orientale della Transilvania, una volta fatta l'unione con Roma, si svilupperà nello statuto amministrativo-curiale di *assessore concistoriale*[43].

Ugualmente era subordinato il cosiddetto *piccolo sinodo* o sinodo proto-presbiterale (Σύνοδος Κοσμητεία), composto dai giurati e sacerdoti di un distretto proto-presbiterale di una regione geografica dell'eparchia, che svolgeva la sua attività pastorale ed ecclesiastica a nome e con mandato del vescovo e metropolita della propria Chiesa[44].

Le iniziative dell'organizzazione finanziarie e territoriali della Chiesa unita furono intraprese dal vescovo Micu Klein. Il vescovo era perfettamente a conoscenza dell'importanza dell'esistenza di una struttura e organo di governo ecclesiastico permanente nella Chiesa unita e, per questo, comprendeva che il primo passo in avanti era la fondazione di una seria e dotata curia eparchiale e di un palazzo episcopale che sarebbe servito alla buona gestione territoriale e amministrazione dell'eparchia unita. Fu solo per questo motivo che il vescovo Klein acquistò il dominio di Blaj e stabilì ivi la sede centrale della nuova Chiesa cattolica orientale romena al centro del

---

42 I. N. FLOCA, *Drept canonic ortodox*, Vol. I, Bucuresti 1990, 203.

43 "Dal contenuto dei diplomi si deducono i seguenti fatti che: 1. La sede metropolitana aveva un *sinodo generale*. Sembra che questo sinodo fosse composto di proto-presbiteri e sacerdoti in due casi, quando si eleggeva o giudicava un metropolita, perché ambe due i diplomi sono menzionati separatamente. Però nello svolgimento del sinodo generale annuale i partecipanti sono indicati solamente con il nome di sacerdoti (*pastores*), dal quale si dedurrebbe che i membri dei sinodi annuali erano solo preti. Fatto che ci sembra verosimile, perché sempre negli stessi diplomi si legge la frase «parlandosi fra tutti quei sacerdoti dell'elezione» è ovvio che in questi sinodi fossero presenti anche i proto-presbiteri. Di conseguenza dobbiamo concludere che in ogni categoria del sinodo generale sia annuale che elettivo o giudiziario erano presenti sia proto-presbiteri che sacerdoti semplici […]. La sede metropolitana di Transilvania aveva un Concistoro, perché in ambe due i diplomi si trova l'espressione «eorundem Concistorii consuetudine» […]. La sede metropolitana aveva uffici proto-presbiterali perché nei diplomi indicati sono menzionati con il nome di «seniores» (*archidiacones sive Protopapas*) i titolari di questi uffici", in I. MATEIU, *Contributiuni la Istoria Dreptului Bisericesc*, Vol. I, Bucuresti 1922,

44 I. LUPAȘ, *Istoria bisericească a Românilor ardeleni*, Sibiu 1918, 86.

suo territorio giurisdizionale. Dopo il vescovo Klein, i futuri gerarchi uniti romeni della Transilvania si occuperanno della riorganizzazione degli organi e delle istituzioni di governo ecclesiastico locale della Chiesa unita[45].

La figura episcopale più importante fu vescovo Ioan Bob che – per la sua contestata attività pastorale ed amministrativa mise in piedi la curia eparchiale di Blaj. Ma non solo: da propri fondi finanziari aveva costruito tre nuove chiese e creato tre nuovi vicariati quali quelli di Făgăraș, Hateg e Rodna.

È notevole che nello sviluppo dell'organizzazione interna della Chiesa unita il principio sinodale non mancò di manifestarsi sia a livello generale, sia a livello locale così com'era evidente anche nell'attività di governo ecclesiastico prima dell'unione. Tale prassi è riscontrabile anche in alcuni vescovi uniti prima e dopo l'unione del 1700[46]. Si rispecchiavano nella normativa canonica orientale prima di tutto i cosiddetti *sinodi parrocchiali*, composti da tutti i membri attivi della parrocchia sotto la presidenza del parroco; oltre a questo c'era il sinodo distrettuale o sinodo proto-presbiterale, organo superiore di amministrazione, composto dai parroci di ogni distretto insieme a un laico di ogni parrocchia[47].

Queste suddivisioni amministrative erano il punto di partenza per l'organizzazione della vita pastorale di tutta la comunità cristiana della Chiesa unita. Il vescovo Petru Pavel Aron stabilì che ogni anno si sarebbe dovuto riunire il *Grande Sinodo* (Γενική Σύνοδος) o *Sinodo diocesano* (Επισκοπικά Συνόδου) insieme a tutti i proto-presbiteri[48]. Lo svolgimento era considerato un evento di natura amministrativa veramente grave e necessario per il bene della Chiesa, ed il vescovo non si sarebbe potuto dispensare dalla sua convocazione. L'evento e l'importanza del Sinodo generale della Chiesa unita, sotto la sorveglianza della prassi e tradizione

---

45 D. DUMITRAN, *Opinii privitoare la raporturile dintre unire și „schismă" în Transilvania, în timpul episcopului Inochentie Micu-Klein*, in *Annales Universitatis Apulensis, Series Historica*, n° 6/II, 2002, Alba – Iulia 2002, 93-117

46 F. BRAN, *Vol. I Prolegomene*, Lugoj 1929, 9-11.

47 A. V. SIMA, *L'istituzione sinodale nella Chiesa Greco – Cattolica romena nella seconda metà del XIX secolo*, in GUIDA F., *Etnia e confessione in Transilvania (secoli XVI-XX)*, Roma 2000, 29-35.

48 A. DUMITRAN, *Institutia Soborului mare în biserica româneasca din Transilvania pâna la unirea cu Biserica Romei*, in *Studia Universitatis Babes-Bolyai, Historia*, XLII, Cluj-Napoca 1997, 39-50.

delle norme canoniche orientali, erano così importanti per il buono svolgimento amministrativo e pastorale, che non fu mai interrotto se non per motivi gravi che ne impedivano lo svolgimento. Eventi del genere accaddero ad esempio nell'anno 1761 quando si ribellarono i monaci ortodossi serbi venuti in Transilvania per impedire l'unione. I membri sinodali iniziavano i loro lavori abitualmente il primo Giovedì dopo la festa di Pentecoste, ogni anno, tranne nel 1757 quando il Sinodo fu ritardato fine all'ottobre per colpa della peste che impediva ai viaggiatori il spostamento da una regione ad un'altra[49].

Il sistema giuridico del funzionamento degli organi governativi eparchiali si guidavano secondo le antichissime prescrizioni dei canoni conciliari. Il Sinodo generale era l'organo di governo plenario, con a capo il vescovo e che assicurava la massima autorità in materia disciplinare e liturgica. Nelle situazioni più difficili a causa dell'impossibilità della convocazione del Grande Sinodo, ci si appellava alla convocazione del *Sinodo plenario*, che era costituito dai 12 proto-presbiteri assessori dell'eparchia[50]. Nei lavori sinodali si consumava la prerogativa del principio autonomo e di auto-governo della Chiesa locale attraverso i sacerdoti incaricati insieme al loro vescovo. I proto-presbiteri rendevano noti i principali problemi della chiesa locale ma anche delle diverse parrocchie[51].

Gli eventi conclusivi dei sinodi generali rivestivano sempre un aspetto più pratico e liturgico per le questioni dei proto-presbiteri e del vescovo eparchiale, poiché essi ricevevano per la buona amministrazione e

---

49 "Nell'anno scorso costretti dagli ordini dei nostri superiori, non siamo riusciti a compiere il nostro dovere canonico di convocare il *grande sinodo*. Adesso, però, seguendo i santi canoni e le buone consuetudini di questa Chiesa, Giovedì dopo la Pentecoste, con l'aiuto di Dio, speriamo di tenere qui a Blaj il solito Grande Sinodo, al quale anche tu mio fratello sei tenuto a partecipare sotto pena canonica, preparando anche le cause canoniche che dovranno essere presentate davanti al Sinodo, cause che sono apparse nelle diverse parrocchie dell'eparchia, e di distribuire il Santo Myron. Blas 25 aprile 1762", in *Archivio di Blaj*, in A. BUNEA, Blas 1902, 380.

50 G. P., *Sionului Romanescu foia besericesca, literaria si scolastica*, n° 1/1865, Viena 1865, 3.

51 Così per esempio nel 1759 durante il Sinodo generale fu messo in discussione il problema da parte del proto-presbitero del distretto di Crasna sugli effetti della ribellione anti-unionista, promossa dai monaci serbi, venuti nel territorio transilvanico e rendeva noto che entro il territorio del proprio proto-presbiterato non si sono segnalate nessuna defezione dall'unione con Roma da parte dei fedeli cristiani. Cfr. così in *Archivio di Blaj*, in BUNEA A., Blas 1902, 380.

attività liturgica gli *antimis* (ξεθυμαίνω)[52], che servivano per la celebrazione eucaristica di ogni comunità cristiana nel rito bizantino e il Santo Myron per le chiese dei proto-presbiterati che non possedevano ancora la materia necessaria per l'amministrazione del sacramento della Cresima.

Il Sinodo generale era organo canonico e legislativo di governo, che trattava i principali problemi amministrativi e anche ecclesiastici della chiesa. Gli affari politico-ecclesiastici erano una questione veramente importante per il futuro dei fedeli e dello status della propria chiesa in confronto con le autorità civili. Il Sinodo del 1757, che si svolse ad ottobre metteva in questo senso in discussione il problema delle ingiustizie finanziarie che la chiesa, come istituzione, doveva soffrire da parte degli organi statali, che avevano aumentato le tasse ai sacerdoti contro le prescrizioni dei loro privilegi ufficiali previsti nei diplomi imperiali dell'unione. Negli stessi sinodi si decideva sulle entrate finanziare delle comunità e dei sacerdoti tramite i contributi dei fedeli cristiani e si prendevano diverse misure per la difesa economica della chiesa. Nel sinodo generale del 1756, infine, si decise che lo stipendio sacerdotale sarebbe Stato di 200 fiorini[53].

5. Le riforme in materia canonica promossa dai diversi vescovi romeni uniti

Le cause canoniche più importanti erano sempre decise e giudicate nel Sinodo generale. Soprattutto in quelle processuali, i proto-presbiteri erano obbligati a portare davanti al sinodo gli atti processuali o anche a

[52] "*Antimension* (Bizantino/Greco) L'*antimesion* serve come altare portatile ed è simile ad un corporale grande nel quale sono messe e cuscite le reliquie dei santi. Se succedesse qualche dannoall'altare, si può celebrare la messa solo sull'*antimesion*. Questa forma semplice di altare portatile è entrata in uso forse dal tempo delle Persecuzioni Iconoclaste dell'VIII secolo è hanno preveduto alle necessità dei preti non-eretici che desideravano di celebrate la Santa Liturgia senza essere obbligati di utilizzare le chiese che furono profanate dai sacerdoti eretici e delle loro comunità. San Teodoro lo Studita menziona la fabbricazione di altari portatili anche di legno; però il termine *antimesion* non è apparso prima del XII secolo", in P. DAY, *The Liturgical Dictionary of Eastern Christianity*, Tunbridge Wells 1993, 17.

[53] A. BUNEA, *Episcopii Petru Pavel Aron si Dionisiu Movacovici sau Istoria Romanilor Transilvaneni de la 1751 pana la 1764*, Blas 1902, 302.

convincere le parti in causa a presentarsi davanti al sinodo. Lo statuto del foro centrale del Sinodo generale aveva la totale giurisdizione in materia canonica sulle strutture inferiori dell'amministrazione territoriale. Il vescovo secondo la prassi antica dei canoni orientali, oltre alla struttura centrale-sinodale si serviva dell'aiuto amministrativo dei proto-presbiteri e dei distretti proto-presbiterali dell'eparchia, che rappresentavano il potere governativo del vescovo nel territorio ecclesiastico.

Le riforme e le decisioni di natura canonica e amministrativa del Sinodo generale ebbero un'importanza così grande nello sviluppo della vita comunitaria che determinarono il vescovo eparchiale a sottoporre anche i problemi di natura matrimoniale al giudizio fermo dei padri sinodali. L'aiuto in materia canonica matrimoniale è osservabile già nel governo pastorale del vescovo Petru Pavel Aron che, nel Sinodo generale del 1754, presentò alla votazione del sinodo l'impedimento della clandestinità nel senso che se qualcuno non fosse sposato davanti al proprio parroco e a due testimoni il matrimonio era da considerassi invalido. Questa proposta fu, a richiesta del vescovo unito, anche sancita dal governatore, così ricevendo conseguenze civili. Tale impedimento dirimente rimase in vigore fino al governo episcopale del vescovo Athanasie Rednic, che riuscì ad ottenere dalla Sede Apostolica un decreto normativo che affermava la mancanza di valore giuridico dell'impedimento per la disciplina ecclesiastica della Chiesa romena[54].

Le riforme ecclesiastiche ruotavano tutte intorno alla normativa canonica e alla consuetudine tradizionale delle Chiese orientali bizantine. Il Sinodo generale insieme al vescovo manifestava la loro indipendenza ecclesiastica e l'autonomia religiosa proprio tramite la libertà e la possibilità di creare e promulgare norme ecclesiastiche che, alla fine, aiutavano nel governo e nell'amministrazione locale della disciplina e dei sacramenti.

Con l'unione le strutture interne del governo ecclesiastico soffrirono di alcuni cambiamenti che porteranno alcuni membri a lottare per il mantenimento della prassi orientale come elemento identificativo della propria cultura e come struttura originale del meccanismo canonico. La prassi canonica era il centro della propria autonomia. In una presentazione

---

[54] Ibidem, 388-391.

della struttura di governo ecclesiastico del 1792, sotto il governo episcopale di Ioan Bob, venivano menzionati il ruolo e la presenza necessaria dei monaci nel concistoro locale come consiglieri del vescovo, senza però sradicare l'istituto dei 12 arcidiaconi/12 proto-presbiteri, che era il foro competente nell'amministrazione e assistenza del vescovo per le cause ecclesiastiche più importanti all'interno il Sinodo generale[55].

E sempre sotto il governo pastorale del vescovo Ioan Bob nel 1780, la struttura di governo dell'eparchia di Blaj e, di conseguenza, dell'intera Chiesa greco–cattolica, soffre un cambiamento essenziale nella prassi e nell'organizzazione canoniche orientale[56], quando il vescovo mise in uso l'istituto del Capitolo eliminando e abolendo le prerogative dei 12 arcidiaconi ed il loro ruolo svolto fino a quel momento. Tale riforma ecclesiastica fu ricevuta con proteste e con una posizione contraria da parte dei monaci presenti nelle strutture amministrative. Il nuovo istituto capitolare era composto, secondo la struttura e il modello latino, dal vescovo eparchiale insieme ai membri capitolari. Fu istituito il Senato o Concistoro episcopale di Blaj composto dal vescovo, dai membri del capitolo e da tutti gli assessori concistoriali locali, che erano anche giurati;. In questo modo fu praticamente estromesso il collegio dei 12 arcidiaconi/12 proto-presbiteri per comporre il Sinodo piccolo negli affari ecclesiastici più urgenti e importanti, quando la convocazione del Sinodo generale era difficile, dando la responsabilità al Concistoro e ai membri capitolari di eleggere i membri del sinodo permanente. In questo modo si arrivò a eliminare qualsiasi tradizione orientale che funzionava prima nell'eparchia di Blaj e nella chiesa romena unita della Transilvania.

Tale riforma ecclesiastica assicurava anche l'eliminazione di ogni elemento orientale che poteva danneggiare lo sviluppo e il progresso istituzionale. Se prima dell'unione e fino al 1807 i membri del senato episcopale dell'eparchia transilvana erano eletti dal sinodo con giuramento

---

55 C. BARTA, *Sinodalitatea Bisericii Române Unite cu Roma între anii 1697-1742: aspecte ecleziologice-identitare*, in *Annales Universitatis Apulensis, Series Historica*, n° 11/II 2007, Alba-Iulia 2007, 9-25.

56 D. DUMITRAN, *Un timp al reformelor. Biserica Greco-Catolică din Transilvania sub conducerea episcopului Ioan Bob (1782-1830)*, Bucuresti 2005, 167-168.

pubblico fatto verso la gerarchia ecclesiastica ed i giurati sotto la struttura di governo ortodossa erano detti i *giurati del trono*, dopo il 1807 appaiono i primi cambiamenti giuridici nella terminologia e nel riferimento. Se prima i giurati erano conosciuti come i 12 arcidiaconi o proto-presbiteri che componevano il concistoro del vescovo, già dagli atti sinodali del 1728, 1732 e 1739 vengono chiamati assessori – *praesentibus existentibus R.R.D.D. duobus vicariis generalibus et duodecim assessoribus*. Tale istituto e termine giuridico subì un cambiamento diuturno e che portò poi all'attuale di proto-presbiteri. Questi 12 assessori d'ora in poi, comporranno il futuro Sinodo piccolo per gli affari più urgenti e importanti della Chiesa[57].

Non c'è dubbio che la prassi antica del *Sinodo* rimane l'organo principale e vitale dell'organismo interno della Chiesa come espressione del suo governo e autonomia istituzionale.

Con gli anni 1848-1849, dopo le rivoluzioni popolari svoltesi in tutta l'Europa, la posizione delle istituzioni statali nei confronti delle confessioni religiose cambia radicalmente. Anche in Transilvania, i due metropoliti romeni Andrei Șaguna e Alexandru Sterca Sulutiu lotteranno per la libertà e l'autonomia delle loro chiese entro il territorio imperiale e secondo le prescrizioni delle leggi del 1863 promulgate a Sibiu e sancite tramite l'entrata in vigore del Concordato fra l'Impero austro-ungarico e la Santa Sede del 1855. I due metropoliti, in una petizione programmatica di dieci punti, sostenevano davanti all'imperatore di Vienna che le richieste della nazione romena riguardanti l'autonomia politica ed ecclesiastica, sarebbero dovute essere prese in considerazione per tutti gli abitanti della Transilvania dal senato imperiale[58]. Nell'Impero asburgico, il Ministro per i culti dell'epoca, Leo Thun, esponeva in un rapporto all'imperatore le necessità urgenti dell'episcopato cattolico dell'Impero e la possibilità di una rinascita istituzionale dei sinodi provinciali e proponendo anche una riforma amministrativa delle strutture dei sinodi locali per una più efficace attività.

---

[57] G. P., *Sionului Romanescu foia besericesca, literaria si scolastica*, n° 1/1865, Viena 1865, 3.

[58] N. BOCȘAN – G. GÂRDAN, *Din trecutul relatiilor interconfesionale romanesti. Andrei Saguna și Alexandru Sterca Sulutiu*, in *Revista Teologica*, n° 4/2008, Sibiu 2008, 25-40; Cfr. I. PUȘCARIU, *Documente pentru limbă și istoriă*, tom. I, Sibiu 1889; Cfr. *Gazeta Transilvaniei*, Numero Giubileo/Giugno/1908, Brasov 1908, 83.

Le istituzioni civili imperiali, non vietarono mai l'organizzazione dei sinodi provinciali o locali in base alle prescrizioni della legge ecclesiastica.

6. Le strutture amministrative della Chiesa metropolitana

Dopo il 1853, con l'erezione della provincia metropolita di Alba Iulia e Făgăraș, la Chiesa romena unita si trovava davanti alla necessità urgente di una revisione delle sue strutture ecclesiastiche e della disciplina locale, che doveva assicurare la buona condotta della vita religiosa dei fedeli e del clero romeno unito[59]. Tale diritto di governo ed amministrazione locale venne anche sancito e garantito dalle leggi delle istituzioni pubbliche locali che, tramite l'art. 1 di legge del 15 giugno 1863, riconobbe alla Chiesa romena unita e a quella romena ortodossa di Transilvania la possibilità di organizzarsi autonomamente secondo la propria disciplina ecclesiastica e regole interne come tutte le altre confessioni religiose della provincia riconosciute ufficialmente[60].

Le proposte di legge elencate nella Dieta di Sibiu del 1863 suscitarono uno sviluppo della propria coscienza della nazione e Chiesa romena. Le decisioni sull'articolazione della nazione romena e delle due religioni da essa

---

59 A. V. SIMA, *L'istituzione sinodale nella Chiesa Greco – Cattolica romena nella seconda metà del XIX secolo*, in GUIDA F., *Etnia e confessione in Transilvania (secoli XVI-XX)*, Roma 2000, 35-37; Cfr. *Atti e Decreti del concilio provinciale ecclesiale greco – cattolico di Alba Iulia e Fagarașiu*, in MANSI I.D., *Sacrorum Conciliorum Nova et amplisima Colletio*, Vol. 42 – Synodi Orientales. 1864 – 1875, Paris 1910, 453-460; Cfr. I. MICU MOLDOVAN, *Acte sinodale ale basericei romane de Alba Julia si Fagarașiu*, Tomo I, Blasiu 1869, 1-13; Cfr. CÂRJA I., *Biserica si societate in Transilvania in perioada pastoririi mitropolitului Ioan Vancea (1869-1892)*, Cluj – Napoca 2007, 193.

60 "La Chiesa greco – cattolica e, implicitamente, la Chiesa greco – orientale hanno la stessa posizione indipendente secondo il diritto nello Stato, e la stessa libertà di organizzarsi nei loro affari interni, secondo i stessi dritti delle altre confessioni del paese, riconosciuti tramite la legge e recepite secondo il diritto dello Stato, cioè: la chiesa calvinista, la chiesa di religione evangelica svizzera, la chiesa di religione evangelica asburgica e la chiesa unitariana, secondo le leggi dello Stato, che garantiscono la piena libertà della religione e della coscienza.[…] sono così giustificate tutte queste chiese di regolarsi l'amministrazione e il governo di tutti gli affari ecclesiastici propri secondo le prescrizioni canoniche e ecclesiastiche e anche gli affari scolastici, riguardanti le fondazioni, i fondi e le loro istituzioni indipendenti da qualsiasi influsso di un'altra chiesa", in SILAȘI, *Despre sinode, cu privire la Romanii gr. catolici V.*, *Sionului Romanescu foia besericesca, literaria si scolastica*, n° 3/1865, Viena 1865, 30.

professate era la legge più importante e nello stesso tempo più delicata promulgata dalla Dieta. Significava, dal punto di vista politico e giuridico, era che la nazione e le chiese romene, unita e ortodossa, avrebbero ricevuto ufficialmente e legalmente il riconoscimento e l'uguaglianza politica e religiosa davanti agli organi dello Stato imperiale[61]. Tali articoli di legge e quelli che davano uguaglianza politica e religiosa o libertà di uso della lingua etnica, non facevano altro che rendere alla nazione romena della Transilvania la dignità e identità di un popolo. La nazione romena e anche le sue Chiese furono ristrutturate nei loro dritti fondamentali, e specialmente alle chiese romene della Transilvania, era ridata la libertà dell'autonomia e propria indipendenza del governo ecclesiastico[62].

L'amministrazione della Chiesa romena unita cambiò radicalmente sotto l'influenza della Santa Sede a causa della disciplina tridentina, secondo la quale doveva essere impedita l'interferenza del laicato nel governo della Chiesa. E per questi motivi vi sarà sempre attrito tra i canonisti romeni uniti e la Sede apostolica sulla organizzazione dei sinodi provinciali compiuta in modo misto, secondo l'antica prassi delle chiese orientali. L'influsso sempre più fermo della disciplina latina nella vita amministrativa influiva non solo sui gerarchi romeni ma anche sui prelati latini ungheresi, che ancora usufruivano di un forte influsso consultativo sui i vescovi romeni uniti in particolare quando era messo in discussione un piano sistematico di governo ecclesiale.

Il sistema di organizzazione del sinodo eparchiale di Blaj del 1889 presentò evidentemente la struttura dei membri dell'organo sinodale di quell'epoca. Tale organizzazione giuridica era sottoposta alle forme d'influenza della legislazione latina e delle riforme in materia curiale intraprese dal vescovo Ioan Bob, poiché alla fine i titoli dei membri e le loro responsabilità mutarono dalle antiche denominazioni bizantine in un nuovo vocabolario giuridico di provenienza occidentale[63].

---

[61] I. HODOSIU, *Romanii si Constitutiunile Transilvaniei*, Pesta 1871, 91.

[62] Ibidem, 93.

[63] ANONIMO, *Decisiunile sinodului archidiecesanu tienutu in Blasiu la 17 si 18 Septembre 1889*, in *Foia bisericeasca si scolastica – Organu alu provinciei metropolitane greco-catolice de Alba-Julia si Fagarașiu*, n° 7/1890, Blasiu 1890, 97-99.

E la rivolta della Chiesa romena unita risale proprio all'impedimento svolto dalle autorità civili e della Chiesa latina ungherese di non accettare l'organizzazione di un sinodo provinciale romeno unito in Transilvania, anche se le leggi civili in vigore lo permettevano[64].

Il governo e la Chiesa cattolica ungherese giocarono un ruolo importante nel contenimento dello sviluppo istituzionale della sede metropolitana romena unita. A ciò si deve aggiungere la preoccupazione della Santa Sede sulla disciplina e sull'organizzazione precaria della nuova eretta Provincia metropolitana. Tali preoccupazioni si estendevano anche sulle relazioni con lo Stato imperiale. Il Card. Pitra, in questo senso, fu mandato nella nuova Provincia metropolitana non solo per fare un'inchiesta in materia canonica e rituale, ma anche per analizzare la possibilità promossa dalla Santa Sede di dare alle chiese unite dell'Impero austro-ungarico un concordato separato. Tale concordato, firmato separatamente dall'imperatore per le Chiese unite dell'Impero, doveva essere a livello giuridico un modello essenziale per le future unioni alla Chiesa di Roma che si dovevano svolgere sotto la protezione della casa imperiale austriaca. La volontà del Romano Pontefice era quella di conoscere la realtà delle chiese unite e di legalizzare una volta per sempre lo statuto e la loro autonomia nell'Impero austriaco secondo il modello legislativo del concordato di 1855[65].

Neque satis: La visita apostolica intrapresa nel 1858 dagli ufficiali della Curia Romana nella nuova provincia di Alba Iulia e Făgăraș non confermò una posizione diretta e ufficiale della Sede Apostolica contraria allo svolgimento di un sinodo romeno greco–cattolico metropolitano o eparchiale,

---

64 "Vediamo i nostri compatrioti romano-cattolici […] governando liberamente nei loro affari scolastici ed ecclesiastici in concistori composti da preti e laici secondo le normative delle altre confessioni religiose acattoliche della Transilvania; vediamo gli evangelici svizzeri radunandosi in sinodi e conferenze amministrativo – ecclesiastiche; vediamo gli evangelici luterani lavorando nello stesso modo; e anche i nostri fratelli greco – orientali così come prima e anche dopo l'articolo di legge menzionato, tenendo anche sinodi misti di laici e chierici.[…] testimoniano francamente che noi non capiamo che interesse particolare ha determinato il regime civile di impedire noi, i romeni greco – cattolici di esercitare uno dei diritti più cardinali dell'autonomia di una società", in G. SILAȘ, *Despre sinode, cu privire la Romanii gr. catolici II.*, in *Sionului Romanescu foia besericesca, literaria si scolastica*, n° 1/1865, Vienna 1865, 3.

65 N. BOCȘAN – I. CÂRJA, *Biserica Romana unita La Conciliul Ecumenic Vatican I (1869-1870)*, Cluj – Napoca 2011, 71-72, 106-109.

ma permise di comprendere che almeno i prelati romeni uniti chiedevano una certa *licenza* o *un'autorizzazione* da parte della Sede Apostolica alla possibilità di organizzare un sinodo. Veemente e ferma fu la reazione a quest'affermazione da parte del clero e dei fedeli romeni uniti. Ci si chiedeva in conformità a quale diritto ecclesiastico si argomentava che i metropoliti non avrebbero avuto il libero potere di convocare il sinodo provinciale o i vescovi di radunare il sinodo eparchiale senza chiedere permesso di Roma.

Le posizioni ufficiali dell'epoca denunciavano la totale indipendenza amministrativa del metropolita di convocare e organizzare i sinodi provinciali senza l'accordo o accettazione del Romano Pontefice[66]. Questa consuetudine in materia giuridica di ratifica delle norme canoniche promulgate nei concili provinciali di una chiesa locale ebbe una storia relativamente breve. Non era nell'usanza della prassi canonica (almeno non per i metropoliti orientali) di chiedere da parte del Romano Pontefice una contro ratifica o sanzione dei decreti emananti dal concilio provinciale per ottenere un valore di validità agli occhi della Chiesa universale. Oltre a quest'aspetto procedurale, il valore giuridico di una sanzione o un riconoscimento da parte della Santa Sede non estendeva il ruolo o valore dei decreti provinciali oltre alla natura o scopo per il quale furono emanati e promulgati. L'essenza e il contenuto delle prescrizioni canoniche si svolsero secondo la normativa delle leggi canoniche orientali e latine, entro i confini della propria provincia ecclesiastica.

In una breve analisi, le prescrizioni canoniche e i decreti emanati di un concilio provinciale erano lo specchio dell'attività autonoma di una chiesa locale di governarsi in virtù delle norme dei canoni antichi della chiesa universale. Quest'aspetto canonico era essenziale per il futuro della materia canonica e porterà a formare le basi per la nascita del concetto delle cosiddette *Chiese sui iuris*.

Nella difesa del diritto di convocare i sinodi locali o il sinodo provinciale, il clero elevato e i prelati della Chiesa romena unita si rifacevano

---

[66] "[…] il metropolita per convocare il sinodo provinciale non ha bisogno di chiedere il permesso al Romano Pontefice; e le decisioni di un tale concilio, se non toccano questioni in materia di fede, secondo il vecchio diritto e quello nuovo non hanno bisogno dell'approvazione del Romano Pontefice", in WALTER F., *Lehrbuch des Kirchenrechts aller christlichen Confessionen*, Bonn 1856, 160.

al fondamento dei canoni antichi e dei sette Concili Ecumenici che rimanevano per sempre la fonte principale nella materia giuridica, così come fu previsto dall'atto di unione del 1700.

Le reticenze delle autorità civili ungheresi e del primate latino di Ungheria frenava sempre la possibilità della nuova provincia ecclesiastica di organizzare un sinodo provinciale proprio, poiché da un punto di vista ecclesiastico e politico avrebbe significato la manifestazione e la dimostrazione ideale dell'indipendenza della nazione romena e della loro Chiesa nei confronti del regimi politici e dalla superiorità confessionale da loro appoggiata. Sarebbe stato un atto di rivolta rispetto alla posizione dominante del Primate latino d'Ungheria e il sublime atto di autonomia ecclesiastica che la Chiesa romena unita poteva manifestare contro la soppressione civile e religiosa promossa dallo Stato.

Aliis verbis: il sinodo era l'espressione della propria dignità ecclesiastica e dell'indipendenza verso qualsiasi istituzione laica in materia di affari religiosi della chiesa. L'antica tradizione dei sinodi come assemblea ecclesiastica di maggior foro decisionale, rimase come fonte per l'organizzazione amministrativa e disciplinare, poiché essa era Chiesa di tradizione e disciplina orientale. Lo scopo e i principi per la convocazione dei sinodi provinciali non cambiò argomentazione o significato neanche dopo undici secoli dalla loro messa in uso come istituzione di governo per la Chiesa universale. Il sinodo provinciale rimase e rimane tutt'ora la struttura ecclesiastica necessaria per l'ordinamento di problemi riguardanti la disciplina ecclesiastica di una Provincia metropolitana. L'importanza e obbligatorietà della celebrazione dei sinodi provinciali, così come furono argomentate dai prelati e sacerdoti della Chiesa romena unita davanti allo Stato ungherese, non ebbero altro fondamento canonico che la disciplina ecclesiastica della Chiesa antica che si stabilisce tramite il concilio di Nicea[67].

L'organizzazione generale del concilio provinciale non cambiò gli strumenti o le procedure per la sua convocazione o svolgimento nell'epoca della Chiesa unita. Il metropolita ebbe sempre la responsabilità di invitare i

[67] "[…] è deciso che sarà bene per i sinodi di essere tenuti ogni anno, in ogni provincia due volte all'anno […]" can.5, Con. di Nicea, in N. P. TANNER – G. ALBERIGO, *Decrees of the ecumanical councils*, Vol. I, Georgetown 1990, 25-78.

vescovi della sua Provincia metropolitana a partecipare al sinodo ed è ancora il dovere di ogni vescovo, sotto grave punizione, di partecipare ai lavori sinodali della propria chiesa particolare. I problemi o i temi messi in discussione al sinodo provinciale, dovevano anche a quel tempo insistere sulla materia degli ordinamenti disciplinari propri e sulla materia liturgica delle diverse comunità locali e la vita religiosa in tutte le forme delle diverse o nuove suddivisioni dei vescovati[68].

I sinodi locali o eparchiali erano convocati secondo le prescrizioni canoniche da parte del vescovo eparchiale o, in caso di sede vacante, era il vicario generale/protosincello il rappresentante del vescovo idoneo a convocare il sinodo eparchiale proprio in virtù della sua funzione canonica di ordinario del luogo. Quest'aspetto è rafforzato anche dal fatto che per tale convocazione non era necessario l'assenso del Metropolita e soprattutto del principe del paese o delle autorità civili, poiché un simile atto di convocazione e lo svolgimento di un sinodo locale era secondo le norme dei canoni un semplice atto di manifestazione della giurisdizione episcopale entro i confini della propria eparchia[69].

È stata ritrovata da noi, in un'ordinanza promulgata da parte del Papa Sisto V nel 1587, la norma in base alla quale i decreti del concilio provinciale dovevano essere scritti e inviati alla Congregazione per il Concilio Tridentino per un'attenta analisi e un possibile emendamento dogmatico. Ma non già per la sua approvazione, poiché l'approvazione e la sua promulgazione rimangono di competenza della gerarchia locale che convoca il concilio provinciale.

Le decisioni della Santa Sede e le disposizioni canoniche non erano in conformità con la volontà amministrativa o con la riforma promossa dal Governo ungherese. Gli ufficiali del governo, soprattutto il Ministro per i culti, vedevano nello svolgimento di un tale concilio la suprema manifestazione o rivoluzione culturale e religiosa della nazione romena, che

---

68 H. JEDIN, *Storia della chiesa*, Vol. II, Milano 2007, 256.

69 A. J. BINTERIM, *Pragmatische Geschichte der deutschen National-, Provinzial- und vorzüglichsten Diocesanconcilien, vom vierten Jahrhundert bis auf das Concilium zu Trient: mit Bezug auf Glaubens- und Sittenlehre, Kirchendisciplin und Liturgie*, Vol. 1-2, Mainz 1835, 89-114.

avrebbe determinato il popolo a un nuovo rilancio verso la prospettiva dell'indipendenza e dell'autonomia sociale e religiosa.

Se anche nella prassi canonica dell'Impero (soprattutto nelle regioni a maggioranza cattolica), era prevista sotto prescrizioni della legge la totale libertà della Chiesa di creare i propri organi di funzionamento e la possibilità di nomina negli incarichi eparchiali riguardanti l'attività pastorale della gente, nella Chiesa romena unita tali libertà non godevano nella pratica diuturna, della protezione o dell'incoraggiamento degli ufficiali statali[70]. L'argomento giuridico civile della Chiesa romena unita, però, va oltre la disciplina e la tradizione canonica della propria chiesa particolare. Oltrepassa anche le disposizioni civili del parlamento regionale della Transilvania, che dava piena libertà secondo le prescrizioni promulgate alle Chiese greco-cattoliche e ortodosse, di organizzare e riunirsi in sinodi locali e provinciali. L'élite romena unita immaginò la posizione contraria del governo ungherese e dei prelati latini a una normativa di diritto ecclesiastico internazionale, alla quale lo Stato ungherese era vincolata a rispettare.

Si trattavano delle normative del Concordato, firmato tra l'Impero austro-ungarico e il Romano Pontefice nel 1855, idonee a determinare e garantire lo status della Chiesa cattolica nell'Impero asburgico[71]. Tale Concordato, che aveva valore vincolante anche sul territorio della Transilvania e riguardava implicitamente anche la Chiesa romena unita in quanto Chiesa cattolica di rito orientale, stipulava nell'art. IV la possibilità e la libertà dei vescovi di utilizzare le norme previste dai canoni della disciplina ecclesiastica approvata dalla Santa Sede. Oltre a questo si decise nello stesso articolo che, a garanzia della possibilità della convocazione dei sinodi provinciali e locali secondo le norme dei santi canoni, si otteneva la pubblicazione più rapida degli atti sinodali[72].

---

70 E. FREIHERRN – M. DE SONS, *Archiv für katholisches Kirchenrecht mit besonderer Rücksicht auf Oesterreich*, Innsbruck 1857, XL.

71 Cfr. G. C., *Sul concordato austriaco-riflessioni*, ed. Modena, 1856, 88 e ss. Il concordato venne realizzato sulla falsariga del precedente tra Santa Sede e Costa Rica del 1852. Per una visione generale e critica, cfr. il sempre attuale A. ZANOTTI, *Il concordato austriaco del 1855*, Milano 1986.

72 "Archiepiscopi et Episcopi id quoque omne exercere liberum erit, quod pro regimine Dioecesium sive ex declaratione sive ex dispositione sacrorum Canonum juxta praesentem et a Sancta Sede adprobatam Ecclesiae disciplinam ipsis competit, ac praesertim: e)

Il ministro per i Culti e per l'Istruzione Pubblica, Leo Thun, scrisse a proposito dell'interpretazione dell'articolo III e IV del Concordato nel 25 gennaio 1856, un'istruzione ai vescovi cattolici dell'Impero rilevando l'importanza di far conoscere da parte dei sinodi svolti nelle eparchie o provincie metropolitane al Ministero e agli organi di governo civile le decisioni con effetti immediati da esse prese alla fine dei lavori sinodali[73].

Nei lavori concordatari, all'articolo sopra indicato, si rilevava anche la richiesta fatta da parte della Santa Sede riguardo allo svolgimento dei sinodi diocesani e provinciali affinché il regime austriaco non ne impedisca la convocazione e lo svolgimento; le assemblee sinodali, inoltre, dovevano essere convocate e celebrate secondo le prescrizioni decise dai canoni della Chiesa. Tuttavia lo Stato richiese ai prelati cattolici per motivi amministrativi un'*amicabilis notitia causa*[74], cioè una notifica sulla modalità della celebrazione sinodale e anche l'invio di un esemplare degli atti sinodali promulgati, una volta che essi fossero stati pubblicati.

La possibilità della convocazione dei Sinodi provinciali da parte della Chiesa romena unita, anche stante l'opposizione del Governo ungherese, era approvata proprio perché rispecchiava l'autonomia ecclesiastica e il diritto fondamentale delle comunità religiose di auto amministrazione e governo

---

Convocare et celebrare ad Canonum sacrorum normam concilia provincialia et Synodos diocesanas, eorumque acta vulgare."Art. IV, Conventio inter Sanctitatem Suam Pium IX. Summum Pontificem et Majestatem Suam Caesareo-Regiam Apostolicam Franziscum Josephum I. Imperatorem Austriae, in H. F. JACOBSON, *Ueber das österreichische Concordat von 18 August 1855 und die kirchlichen Zustände der Evangelischen in Oesterreich*, Leipzig 1856, 130.

73 "(Für die Bischöfe a) von Ungar; b) im lombard. venet. Königreiche, Siebenbürgen, Serbien un Croatien.) Nach den Artikeln III und IV sub e steht es den h. w. Bischöfen frei, über kirchliche Angelegenheiten Verordnungen und Instruktionen so wie die bei den Synoden gefassten Beschlüsse zu promulgieren und hinauszugeben. Hinwiederum bestimmt das päpstliche Breve, dass von diesen bischöflichen Verordnungen und den Synodalbeschlüssen stets gleichzeitig ein Exemplar der kaiserl. Regierung zur Einsichtnahme mitgeteilt werde. Mit Beziehung auf diese Punkte ersuche ich E… von den zu erlassenden Hirtenbriefen und von den zu promulgiren den Synodalbeschlüssen jederzeit ein Exemplar unter Einem im Wege ad des k. k. Militär – und Civil – Gouvernements, ad der k. k. Statthaltereien, an mich gelangen zu lassen", in E. FREIHERRN – M. DE SONS, *Abschrift eines Schreibens des k. k. Ministers für Kultus und Unterricht, Leo Grafen von Thun, an sämmliche Herren katholischen Erzbischöfe und Bischöfe ddo. 25. Jänner 1856, Z. 1371 ex 1855*, in *Archiv für katholisches Kirchenrecht mit besonderer Rücksicht auf Oesterreich*, Innsbruck 1857, XL.

74 G. SILAȘI, *Despre sinode, cu privire la Romanii gr. catolici II.*, in *Sionului Romanescu foia besericesca, literaria si scolastica*, n° 1/1865, Vienna 1865, 8.

entro il territorio delle proprie diocesi. Questo diritto religioso incontestabile creava il quadro dell'identità e dell'indipendenza ecclesiastica della Chiesa romena unita avverso lo Stato e chi si opponeva alla nuova Chiesa metropolitana della Transilvania. L'élite romena unita, attraverso la stampa soprattutto il giornale ecclesiastico *Sionul romanesc*[75], che era pubblicato a Vienna da Gregoriu Silasi, fu il baluardo di resistenza contro le accuse e le minacce da parte del clero e dell'aristocrazia ungherese in materia ecclesiastica e canonica.

Al Silasi poiché era proto-presbitero e assessore concistoriale dell'archidiocesi di Alba Iulia, fu anche assegnata a Vienna la funzione di Prefetto degli studi per il seminario greco–cattolico. Se anche il giornale promosso da Silasi era di carattere teologico–dogmatico, non mancava totalmente d'informazione sull'organizzazione della vita ecclesiastica nei modi più pratici. Sul problema del valore dei sinodi nelle chiese cattoliche orientali, si sviluppò un consistente interesse giuridico. Essendo l'attività ecclesiastica più importante svolta a Vienna e a Budapest, il giornale era gli presente per dare un'interpretazione e un'analisi di qualsiasi natura teologica a tutto ciò che riguardava l'istituzione e la posizione della Chiesa romena unita.

7. I dibattiti canonici sull'importanza e funzionamento dei Sinodi nella Chiesa Romena Unita

Sullo svolgimento e sulla composizione del sinodo provinciale o locale si ritrova una prospettiva generalmente contraria alla normativa canonica latina di quell'epoca. La Chiesa Romena Unita, come già accennato, chiedeva della possibilità della celebrazione di sinodi misti, composti da laici e dal clero secondo le antiche prassi delle chiese orientali.

L'argomento era legato alla disciplina ecclesiastica delle chiese orientali ortodosse, dalle quali anche la nuova Chiesa romena unita proveniva. Il laicato evidenziava alle autorità ecclesiastiche unite che le persone volevano vivere l'indipendenza della loro Chiesa contro l'influenza sempre più stringente della sede episcopale latina di Strigonium. Era enunciato il valore

---

[75] O. GHIBU, *Ziaristica bisericeasca la Romani, Studiu istoric*, Sibiu 1910, 52.

della sede metropolitana romena di Blaj ed il suo diritto di convocare sinodi e stabilire il sistema di funzionamento dei questi sinodi misti che appartenevano al carattere romeno della Chiesa unita nella Transilvania[76].

La stampa dei cattolici romeni uniti dell'epoca, incoraggiava il laicato a spingere il clero romeno sempre di più alla restaurazione dei sinodi nel senso degli antichi canoni e prassi delle chiese bizantine. A sostegno dell'argomento amministrativo, si evocava l'esempio della confessione ortodossa della Transilvania, che si era organizzata in due assemblee diverse per la gestione e il governo comune della chiesa. Si annoverava un'*assemblea comune* composta da laici e sacerdoti e anche un *sinodo comune* composto solo dal clero, così avendosi nelle strutture di governo della comunità ecclesiastica ortodossa romena un *congresso* e un *sinodo*. Solo il laicato romeno unito non era chiamato al sinodo e non poteva per questi motivi essere chiamato al governo e alla decisione diretta delle problematiche che riguardavano gli affari materiali e i beni temporali della Chiesa[77].

Le controversie canoniche e di prassi giuridica nella Chiesa Romena Unita non mancarono di suscitare sorpresa presso la Sede Apostolica, ma anche profondo disappunto del Governo ungherese e confusione fra il clero e laicato romeno unito. La Chiesa Romena Unita si doveva delimitare una cornice chiara della propria identità disciplinare per difendere e argomentare la propria autonomia ecclesiastica avverso la forte influenza della Chiesa cattolica latina ungherese.

Un secondo problema canonico, era quello della motivazione giuridica per la quale i sinodi locali e quelli provinciali dovevano essere svolti. E ancora: bisognava iniziare prima il sinodo eparchiale o quello provinciale e secondo quale principio giuridico si doveva dare la precedenza a questi sinodi.

A queste domane la Santa Sede rispose prendendo in considerazione la normativa canonica esistente in vigore all'epoca e che promuoveva la celebrazione prima dei concili provinciali o metropolitani seguiti poi dei

---

[76] M. PĂCURARIU, *Politica Statului Ungar față de Biserica românească din Transilvania în perioada dualismului (1867-1918)*, Sibiu 1986, 64-65.

[77] G. SILAȘI, *Despre sinode, cu privire la Romanii gr. catolici VI.*, in *Sionului Romanescu foia besericesca, literaria si scolastica*, n° 4/1865, Viena 1865, 37-38.

concili diocesani. Questa posizione ufficiale è espressa in un rescritto della Nunziatura Apostolica di Vienna del 16 aprile 1861 n° 2171, che, seguendo le parole del Pontefice Benedetto XIV, afferma che la celebrazione prima dei concili provinciali è più ragionevole, poiché tale prassi è prevalente nella consuetudine delle chiese orientali[78].

L'opinione della dottrina romena unita risale a un principio logico e, nello stesso tempo, contrario al rescritto della Nunziatura. Cioè la prassi antica della convocazione e celebrazione dei sinodi stabilisce che i sinodi eparchiali o diocesani si devono tenere una volta l'anno, invece i sinodi provinciali una volta ogni tre anni per proporre i problemi più gravi in materia disciplinare che i sinodi locali sono riusciti a regolamentare o che necessitano un foro giudiziale superiore per essere trattati. Per il clero e il laicato greco–cattolico romeno, la mancanza di soluzioni giuridiche e canoniche sulla base della tradizione e disciplina orientale della loro chiesa, significava un freno dello sviluppo dell'autonomia e identità giuridica della nuova Provincia metropolitana di Alba Iulia e Făgăraș. *Neque satis*. Il non riconoscimento da parte delle autorità civili ungheresi della legislazione canonica orientale propria della Chiesa Romena Unita, aveva portato alla comparsa di tali problemi che suscitarono l'intervento sia dei prelati latini ungheresi sia della Santa Sede nell'affermare la posizione o il modo di azione in causa che non sempre fu in concordanza con la vera tradizione della Chiesa greco–cattolica. Il rifiuto della riforma giuridica tramite i sinodi provinciali romeni uniti sarebbe stato non una correzione fraterna della sbagliata interpretazione canonica della legge ecclesiastica, ma piuttosto un freno nello sviluppo e organizzazione di quella Chiesa orientale secondo le leggi comuni e secondo un'uniformità legislativa particolare, che poteva trasformare la Provincia metropolitana romena in un unico corpo organico ecclesiastico[79].

L'autonomia e l'indipendenza rimase, già dopo l'atto di unione del 1700, la centralità dell'attività culturale e religiosa del clero e degli

[78] "[…] poiché il sinodo diocesano è un'istituzione particolare della chiesa latina, e la chiesa orientale si è abituata a convocare i concili provinciali: sarebbe molto più consigliabile a tenere prima del sinodo diocesano quello provinciale". Ibidem, 38.

[79] G.P., *O privire scurta istorica preste senatulu episcopilor din diecesa romana gr. c. transilvana*, in *Sionului Romanescu foia bessericesca, literaria si scolastica*, n° 1/1865, Viena 1865, 38-39.

intellettuali romeni uniti. La nuova Chiesa romena orientale, anche dopo il 1853, con le nuove strutture metropolitane, si sforzava di mantenere intatte le tradizioni in materia di rito e lingua che possedeva anche prima dell'unione. Era – questo – un aspetto importante dell'identità, dell'indipendenza e delle tradizioni poste davanti al Governo di Budapest riguardo all'approvazione sulla possibilità dell'organizzazione di un sinodo o congresso ecclesiastico, poiché anche i greco–cattolici erano una confessione ufficiale del regno ungherese secondo le ultime leggi promulgate dal Governo in materia confessionale[80].

In altre parole, la tradizione e il sistema di organizzazione canonica erano rimasti nello stesso potere attivo, ma il contrasto a livello generale si produceva contro la primazialità della Chiesa Latina ungherese che tentava di integrarla con incentivi promossi dalla sede di *Strigonium*[81].

Il clero romeno e i fedeli della Transilvania reagirono in un modo negativo poiché l'autonomia e l'indipendenza erano minacciate continuamente di essere sciolte in un modo sistematico dalle riforme religiose promosse e sostenute dal governo di Budapest, se anche la posizione della Santa Sede era sempre al favore della Chiesa Romena Unita nel mantenimento della propria disciplina, lingua e tradizione orientale come espressione dell'universalità del tesoro culturale e religioso della Chiesa Cattolica.

---

80 " […] Si legge la mozione fatta riguardo alla convocazione del congresso ecclesiastico da parte dei romeni e dei russi greco – cattolici. Aloisiu Wlad: Onorabile camera. […] Prego per questo insistentemente, perché l'onorabile camera negando la mia richiesta, danneggerebbe di più gli interessi dei Romeni di confessione greco – cattolica di Ungheria e Transilvania e dei Rutheni, in confronto alle altre confessioni, poiché tutte le altre confessioni hanno tenuto e tengono sinodi o congressi, ed adesso il signor ministro per i culti convoca pure i congressi degli israeliti. Allora, chiedo di nuovo di sottopore questo progetto di risoluzione davanti al signor ministro per i culti, con il consiglio affinché si proceda nei suoi interessi; perché no si può contestare che i Romeni di confessione greco – cattolica, ricevendo nel 1700 l'unione ecclesiastica con Roma, hanno ricevuto solo i quattro punti dogmatici, riservandosi *a priori* da ora in poi il sistema amministrativo e le leggi orientali e negando del tutto qualsiasi altra cosa oltre ai quattro punti conosciuti." REDAZIONE, *Sessione dell'8 dicembre della Casa dei rappresentanti tenuta alle ore 5 d.a.*, in *Federatiunea*, N. 175/1868, Pesta 1868, 691.

81 ANONIMO, *Actele Conferintei Romanilor Greco-Catolici din Provincia metropolitana de Alba Iulia si Fagaraș tinuta la Clusiu in 29 iunie 1897*, Brasov 1897, 17.

Sinodo e sinodalità.
Aspetti canonici riguardanti la superiore autorità ecclesiastica della Chiesa Greco-Cattolica Romena

William A. BLEIZIFFER

Abstract. In the first part the article *Synod and synodality. Canonical aspects regarding the ecclesiastical authority of the Romanian Greek Catholic Church*, addresses the theme of synodality from an ecclesiological and historical perspective but especially a canonical perspective. Starting from the historical moment of the change of the hierarchical rank of the Romanian Greek-Catholic Church, the author emphasizes, from the canonical perspective, the transition from a type of structure of the ecclesiastical superior authority, the Council of Hierarchs, to an immediately superior one, that of the Synod of Bishops.

Keywords: *synodality; communion; superior authority; Archbishop Major; Romanian Greek Catholic Church.*

Premessa

Quando il 14 dicembre 2005 Benedetto XVI, quale supremo legislatore della Chiesa Cattolica, mutò lo statuto gerarchico della Chiesa Greco-Cattolica Romena elevandola alla dignità di Chiesa Arcivescovile Maggiore, si aprirono nuove prospettive canoniche e pastorali per questa Chiesa *sui iuris*. Prospettive canoniche e pastorali perché la mutazione del grado gerarchico apriva la possibilità a un migliore coordinamento per l'intero della stessa Chiesa, con palesi benefici. Lungamente provata durante il regime comunista, questo procedimento gerarchico rappresentò anche un riconoscimento della sua stessa fedeltà alla Sede Petrina.

Questo intervento pontificio riguardava due distinte realtà, intimamente collegate: da una parte un provvedimento istituzionale che riguardava l'assegnazione del titolo di Chiesa Arcivescovile Maggiore a una Chiesa Metropolitana *sui iuris*[1]; e dall'altra parte un provvedimento personale, attinente alla nomina del Metropolita primate della Chiesa, il metropolita Lucian Mureșan, quale Arcivescovo Maggiore[2]. Cronologicamente questo duplice intervento offriva al nuovo Arcivescovo Maggiore quei poteri canonici di costituire e coordinare il Sinodo dei Vescovi della propria Chiesa.

Il cambiamento gerarchico di questa Chiesa ha comportato tutta una serie di novità istituzionali, sia a livello collegiale sia personale, che necessitavano di essere create o cambiate fondamentalmente per corrispondere al nuovo statuto. Si tratta di quelle strutture canoniche previste dal Codice dei Canoni delle Chiese Orientali[3] nel *Titolo V, Le Chiese Arcivescovili Maggiori* (cann. 151-154), con necessari riferimenti al *Titolo IV, Le*

---

1 Bolla di Benedetto XVI *Ad totius dominici gregis* – la bolla che riguarda l'elevazione di questa Chiesa a titolo di Chiesa Arcivescovile Maggiore. "…Eleviamo la citata Sede alla dignità di Chiesa Arcivescovile Maggiore con il titolo di Alba Iulia e Făgăraș dei romeni, essendo circoscritta nei confini della vecchia Chiesa metropolitana di Alba Iulia e Făgăraș. La sede dell'Arcidiocesi Maggiore si trova nella città di Blaj. Allo stesso tempo concediamo i diritti e menzioniamo gli obblighi dei sacri canoni delle Chiese Orientali, abrogando qualsiasi prescrizione contraria a loro. Dato a Roma, nella Cattedra di San Pietro, nel quattordicesimo giorno del mese di dicembre, anno del Signore due milla e cinque, il primo anno del nostro pontificato".

2 Con la Bolla *Magna cum animi affectionem,* Benedetto XVI nomina il Metropolita Arcivescovo di Blaj, nella persona del Metropolita Lucian Mureșan, cui è anche indirizzata, quale primo Arcivescovo Maggiore di questa Chiesa; assieme alla Bolla *Ad totius dominici gregis*, il provvedimento canonico rappresenta, in sostanza, il momento concreto in cui nasce la nuova realtà giuridica della Chiesa Greco-Cattolica Romena con tutte le esigenze canoniche che essa comporta. La bolla è datata 14 dicembre 2005; http://www.bru.ro/documente/bula-papei-benedict-xvi-magna-cum-animi-affectionem/ (consultato 23. 03. 2020). Questa logica successione temporale ha offerto la possibilità all'Arcivescovo Maggiore di procedere, in base alle sue nuove competenze, alla costituzione del *Sinodo dei Vescovi della Chiesa Romena Unita con Roma, Greco-Cattolica* e all'adempimento degli obblighi previsti dal can. 76 CCEO riguardanti la presentazione della *Professione di fede* e *Giuramento di fedeltà nell'assumere un ufficio da esercitare a nome della Chiesa*, secondo le formule approvate dalla Chiesa.

3 PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS INTERPRETANDIS, *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, Auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus, Fontium annotatione auctus*, Libreria editrice Vaticana, 1995. AAS 82 [1990], 1061-1353; EV 12/1990, 695-887.

Chiese Patriarcali (cann. 55-150). Infatti, il legislatore supremo trattando la materia nel codice delle Chiese Arcivescovili Maggiori, proprio per il fatto che queste sono molto simili alle Chiese Patriarcali, non ha voluto ripetere le disciplina canonica già applicata a quest'ultime, ma con una serie di 4 canoni, ha stabilito quali siano le differenze fondamentali fra questo tipo di Chiese. Le Chiese Arcivescovili Maggiori sono strutturalmente e gerarchicamente molto simili alle Chiese Patriarcali, ovviamente di grado gerarchico immediatamente inferiore, e sono governate da un Arcivescovo Maggiore che viene, nell'esercizio delle sue prerogative canoniche, sostenuto del Sinodo dei Vescovi della propria Chiesa[4]. Per il resto è importante sottolineare, nello sviluppo di questo studio, che secondo l'insegnamento conciliare stabilito nel decreto *Orientalium Ecclesiarum* 10, "Quanto si è detto dei patriarchi vale anche, a norma del diritto, degli arcivescovi maggiori che presiedono a tutta una Chiesa particolare o rito"[5]. Ovviamente questo insegnamento, ulteriormente cristallizzato nel can. 151 del CCEO, fonda le sue basi su una dottrina bimillenaria che il concilio ha voluto ricordare[6].

Il presente contributo si propone come uno studio attraverso il quale indicare alcuni aspetti particolari riguardanti la dimensione sinodale, di partecipazione canonica e di ulteriore sviluppo dei rapporti canonici all'interno dell'autorità superiore della Chiesa Greco-Cattolica di Romania: in sostanza il Sinodo dei Vescovi della Chiesa Greco-Cattolica Romena.

---

4 Oltre alla diversità terminologica legata alla titolatura dell'*Arcivescovo Maggiore* e del *Sinodo dei Vescovi della Chiesa Arcivescovile Maggiore*, la sostanziale differenza rispetto alla Chiesa Patriarcale è che nel processo elettorale del suo Arcivescovo Maggiore, secondo il can. 153 §2, "Il Sinodo dei Vescovi della Chiesa arcivescovile maggiore, dopo l'accettazione dell'eletto, deve informare il Romano Pontefice con lettera sinodale dell'avvenuta elezione canonica; lo stesso eletto poi deve postulare, con lettera scritta di suo pugno, dal Romano Pontefice la *conferma della sua elezione*".

5 *Enchiridion Vaticanum* 1/1981, 471.

6 Cf. Conc. di Efeso, can. 8; Clemente VIII, *Decet Romanum Pontificem*, 23 febbr. 1596; Pio VII, Lett. Ap. *In universalis Ecclesiae*, 22 febbraio 1807; Pio XII, Motu proprio *Cleri sanctitati*, 2 giugno 1957, can. 324-339; Sin. di Cartagine del 419, can. 17. Nonostante le fonti stiano usando il termine Arcivescovo va sottolineato che, "il vocabolo *maggiore* fu utilizzato per la prima volta da A. Coussa (nel 1948) e in seguito fu adottato dal Concilio Vaticano II…", D. SALACHAS, *Istituzioni di diritto canonico delle Chiese cattoliche orientali*, Edizioni dehoniane Bologna, 1993, p. 192, che cita in nota A. COUSSA, *Epitome praelectionum de iure ecclesiastico orientali*, I, Typis Monasterii Exarchici Cryptoferratensis 1948, 212.

1. Sinodalità, organizzazione canonica e sistema di funzionamento canonico

La sinodalità, quale realtà funzionale nella Chiesa, si fonda principalmente sulla realtà comunionale della Chiesa che non è strutturata gerarchicamente; non significa solo un "cammino insieme" bensì rappresenta anche una realtà costitutiva della Chiesa in quanto assemblea. La sinodalità non si esprime e non si esaurisce nel mero esercizio dell'attività sinodale di qualsiasi tipo, bensì assume anche una dimensione ontologica della Chiesa, in quanto comunità. All'interno della sinodalità inerente all'esercizio concreto del principio della comunione, si manifesta a livello formale anche l'esercizio stesso del potere e dell'autorità, sia nella sua dimensione sacramentale e giurisdizionale, sia a livello universale: ontologicamente la comunione si rivela come *relazione* dell'uomo nella ricerca di Dio, mentre a livello strutturale lo stesso principio si manifesta come *comunione* delle Chiese. La sinodalità, termine ma anche realtà istituzionale che vanta una lunga tradizione risalente alle origini della Chiesa, coinvolge non solo un concetto giuridico ma anche teologico; precisamente quello di *communio*[7].

La sinodalità si differenzia sostanzialmente dalla partecipazione; pur avendo radice comune nel termine stesso *communio*, ci troviamo di fronte a due realtà ecclesiologiche diverse. Nell'attuale realtà teologica "mentre la sinodalità è una dimensione specifica del ministero sacramentale, la partecipazione si riferisce all'attività dei laici in rapporto all'esercizio del ministero ordinato"[8]. In questa prospettiva il termine sinodo/sinodalità coinvolge, come avremo modo di osservare in seguito, una realtà sacramentale che si concretizza nella *potestas ordinis* dell'ordine sacro dell'episcopato, con la necessaria realizzazione della *comunione ecclesiastica* e *comunione gerarchica*[9], realtà da cui poi scaturisce, in funzione a varie competenze canonicamente

---

[7] E. CORECCO, *Sinodalità*, in: *Nuovo Dizionario di Teologia*, G. BARBAGLIO-S. DIANICH (edd.), Roma 1982[3], 1466-1495.

[8] E. CORECCO, *Sinodalità e partecipazione nell'esecizio della "potestas sacra"*, in: *Ius et Communio*, II Piemme, Casale Monferrato 1997.

[9] L. KOVALENKO, *"Communio ecclesiastica" del Patriarca con il Romano Pontefice: questioni e dubbi*, in: *Ius Ecclesiarum Vehiculum Caritatis*, Libreria Editrice Vaticana, 2004, 783-790.

assegnate, la *potestas regiminis*[10]. La prima e fondamentale dimensione comunionale rimane sempre la partecipazione alla celebrazione eucaristica, segno concreto di unità nella frazione dello stesso Corpo di Cristo[11].

Se nella Chiesa antica si usava in relazione al termine "sinodo" anche un altro vocabolo, "concilio", quest'ultimo indicava il bisogno avvertito dai vescovi di riunirsi nella consultazione ogni qual volta la portata degli eventi avesse richiesto una risposta collettiva e, nel contempo, in sintonia con la tradizione apostolica. In questa maniera veniva manifestata *de facto* la coscienza della conciliarità episcopale che manifestava concretamente la collegialità, la vita della Chiesa. A seconda dell'ambito in cui i termini venivano usati, ovviamente con sfumature che insistevano su aspetti che potevano assicurare alcuni vantaggi in un dibattito teologico ed ecclesiologico portato avanti dai difensori delle due grandi tradizioni della Chiesa, orientale ed occidentale, emerge una connessa distanza terminologica e lessicale. Mentre l'Oriente preferisce parlare di *sinodalità*, il mondo occidentale ha adottato il termine *collegium*[12], anche se quest'ultimo è denunciato dagli ortodossi in quanto non riconducibile a un fondamento biblico o patristico[13].

---

[10] O. CONDORELLI, La distinzione tra potestà di ordine e potestà di giurisdizione nella tradizione canonica bizantina, in: G. D'ANGELO (a cura di), *Rigore e curiosità, Scritti in memoria di Maria Cristina Folliero,* Tomo I, G. Giappichelli Editore – Torino, 241-271.

[11] C. BARTA, *Autoritate, comuniune și sinodalitate,* Argonaut / Symphologic Publishin, Cluj-Napoca / Gatineau, 2015, 114.

[12] La "communio ecclesiae" è una caratteristica specifica della Chiesa e la sinodalità è una sua espressione più genuina. Il Concilio Vaticano II (1962-1965) non ha inteso fornire una definizione concreta della sinodalità in termini dottrinali; infatti, termini quali "conciliarità", "collegialità", "sinodalità", non appaiono nei testi conciliari. Solo dopo la fine del Concilio Vaticano II, il tema della sinodalità ha ricevuto attenzione da parte dei canonisti latini e degli ecclesiologi che preferiscono il termine latino *collegialitas* invece della sinodalità greca originale; cf. F. MARTI, The Latin Episcopal Conferences: are they an expression of synodality?, in: P. SZABÓ (edited by), *Primacy and Synodality: Deepening Insights*, Kanon XXV, Nyíregyháza 2019, 347–363, 348-351.

[13] La „collegialità episcopale", considerata una parola chiave ai tempi del concilio Vaticano II, non fa certamente parte della tradizione neotestamentaria; è necessario invece "ricorrere a un termine che non fa parte della tradizione neotestamentaria, ma che era necessario per valorizzare verità di fede ineludibili: fu così a Nicea per la consustanzialità, a Efeso per l'unione ipostatica, a Calcedonia per l'inconfusione delle nature", D. FIOCCO, Collegialità e sinodalità: il modello antico e le sorprese di Francesco, in: F. PIERPAOLI (ed.), *Per una Chiesa italiana inquieta. Inserto alla Guida liturgico-pastorale della Conferenza episcopale marchigiana*, Urbania 2016, 5-9, 5.

Abbiamo assistito nel primo millennio cristiano ad una prassi sinodale proficua, attenta alle autonomie delle varie Chiese e, nel contempo, anche ricca in campo legislativo, amministrativo e disciplinare. Le strade diverse percorse dalle Chiese separate nel millennio successivo hanno offerto la possibilità di interpretare da vari punti di vista la sinodalità, arricchendola con delle sfumature molto variegate, a seconda degli influssi culturali, religiosi e politici subiti. In Occidente la prassi conciliare abbandona in qualche modo l'autonomia e la libertà legislativa disciplinare e amministrativa, per lasciare spazio a un tema che troverà lungo la storia varie sfumature: l'accentramento dell'autorità pontificia, che sembra bloccare l'autonomia e la creatività locale dei concili provinciali e minori, sottoponendoli a una maggiore uniformità disciplinare. Per l'ecclesiologia cattolica il vero fondamento della sinodalità non si trova nella comunione dei vescovi fra loro, bensì nella comunione con il Romano Pontefice.[14]

Diversamente, nel mondo orientale, ortodosso, il fatto sinodale tende a rimanere fedele al modello apostolico nonché alla stessa autorità e autonomia dei vescovi con maggiore rispetto alle tradizioni locali. Il che lascia intendere che, diversamente dalla Chiesa Latina, le Chiese Ortodosse "hanno saputo conservare meglio la collegialità episcopale e l'elemento democratico della partecipazione ecclesiale. Partendo da una ecclesiologia più ancorata al dato rivelato e radicandosi nel modello trinitario, la Chiesa ortodossa ha sviluppato una teologia dell'ordine episcopale completamente sganciata dalla sfera giuridica; ne risulta che i vescovi ortodossi sono veramente uguali fra loro. Tale ecclesiologia si è tradotta in un sistema costituzionale paritario e acefalo, in cui la competenza ultima non spetta mai ad una autorità individuale, ma ad un collegio di vescovi"[15]. Per quanto riguarda il mondo protestante osserviamo che il sistema sinodale si sta orientando secondo il modello dell'autoamministrazione delle istituzioni

---

[14] Ș. LUPU, Sinodalitatea și/sau conciliaritatea: expresie a unității și catolicității Bisericii, *Dialog Teologic*, Anul IV, nr 7, Iași, 2001, 59-85, 71-82; BARTA, *Autoritate, comuniune și sinodalitate* 102-126.

[15] A. GIOIA, *La sinodalità della Chiesa*, in rete http://gioiant.altervista.org/la-sinodalita-della-chiesa/ (consultato 10. 08. 2020).

ecclesiastiche locali che fungono da contrappeso "di natura giuridico-costituzionale rispetto agli organi di governo di carattere amministrativo"[16].

In queste due realtà geografiche, teologiche ed ecclesiologiche, lo spostamento dell'asse collegiale verso un centro di potere e decisione ha portato a delle limitazioni delle libertà locali; ovviamente con la soppressione di alcuni aspetti della propria identità, ma al contempo con un chiaro adeguamento al potere gerarchico canonicamente riconosciuto e alla fede comunemente condivisa e vissuta. La sinodalità, oltre ad essere un *modus vivendi et operandi*, designa anche quelle strutture e processi ecclesiali in cui la stessa natura della Chiesa è istituzionalmente espressa in diversi livelli della sua realizzazione: a livello locale (Sinodi diocesani/ eparchiali/ metropolitani, Assemblee diocesane o eparchiali, vari Consigli Presbiterali o Pastorali), a livello regionale (Consigli dei Gerarchi, Sinodi dei Vescovi delle Chiese Patriarcali, Conferenze episcopali) e a livello universale (Concili ecumenici e Sinodi dei Vescovi)[17]. Oltre a questa dimensione istituzionale va riconosciuta anche una dimensione operativa della sinodalità che "si realizza in senso proprio solo nell'esercizio del ministero episcopale […] in quanto emergenza tecnico-istituzionale della *communio*, essa può investire analogicamente (*suo modo et pro sua parte*) anche l'esercizio della corresponsabilità laicale"[18].

---

[16] Ș. LUPU, *Sinodalitatea și/sau conciliaritatea*, 83.

[17] cf. J. S. JOSÉ PRISCO, *Las estructuras de la sinodalidad en la iglesia local: consideraciones canónicas*, in: S. MADRIGAL (ed. lit.), *La sinodalidad en la vida y en la misión de la iglesia texto y comentario del documento de la comisión teológica internacional*, Biblioteca de Autores Cristianos, 2019, 141-143. https://www.academia.edu/42765691/Las_estructuras_de_la_sinodalidad_en_la_iglesia_local_consideraciones_can%C3%B3nicas (consultato 10. 08. 2020).

[18] E. CORECCO, *Ius et communio. Scritti di Diritto Canonico*, G. Borgonovo – A. Cattaneo, (ed.) vol. 2, Casale Monferrato 1997, 76 e 79. Per specificare la diversità di piani in cui si esprime, Corecco distingue sinodalità episcopale, presbiteriale e laicale (pp. 64-79). Lo stesso autore definisce la sinodalità come "una dimensione ontologica della costituzione ecclesiale" che coinvolge la sia la Chiesa universale che particolare, nelle quali si esprimono la "dimensione caratteristica e fondamentale di tutti gli uffici ecclesiali" e, al tempo stesso, "l'unica forma possibile di *corresponsabilità e di partecipazione di tutto il popolo di Dio* (s.n.) alla gestione della vita della Chiesa"; cf. E. CORECCO, *Ius et communio*, vol. 2, 13 nota 8 e 14. Un testo molto sintetico sul pensiero sinodale di Corecco: C. FANTAPPIÈ, Chiesa e sinodalità: per un confronto con Eugenio Corecco, *Ephemerides Iuris Canonici*, Nuova Serie 58 (2018) n. 2, 461-478.

La Chiesa è anche una realtà gerarchica, voluta e istituita da Cristo; ed è in base a questa gerarchica organizzazione che viene reso possibile l'esercizio della sinodalità, attraverso l'intervento concreto di ogni organo collegiale in ciò che significa consultare, decidere, legiferare. Tutto ciò avviene nella *communio ecclesiarum.* Nonostante certe differenze interpretative, il sistema sinodale sia per la Chiesa Cattolica che Ortodossa trova forti punti di convergenza, che risiedono appunto nella comune storia dei primi secoli; per le Chiese ortodosse la sinodalità implica una rilevanza più profonda, di carattere non tanto amministrativo quanto sacramentale, poggiante sul sacramento dell'ordine sacro del vescovato e della comunione nella fede[19].

In ambito confessionale, quindi, lo stesso concetto di sinodalità acquisisce significati e configurazioni che possono differire a livello interpretativo[20]; da qui anche la difficoltà di trovare – considerando il diritto

---

[19] Il tema della sinodalità è spesso ricorrente negli ambiti ortodossi. In ambito romeno il teologo Dumitru Stăniloae ha dedicato molti studi al tema; ricordiamo solo D. STĂNILOAE, Sinteză eclesiologică, *Studii Teologice*, nr. 5-6, București, 1955, 267; D. STĂNILOAE, Biserica universală și sobornicească, *Ortodoxia* 18 (1966), pp. 167-198; D. STĂNILOAE, Slujirile bisericești și atribuțiile lor, Ortodoxia 22 (1970) 462-469; D. STĂNILOAE, Autoritatea Bisericii, *Studii Teologice XVI* (1964), 183-215; D. STĂNILOAE, Temeiurile teologice ale ierarhiei și ale sinodalității ei, *Studii Teologice XXII* (3-4/1970), 165-178; Anche altri autori romeni ispirati dal suo pensiero hanno approfondito, da vari punti di vista, il tema; per esempio I. FLOCA, Sobornicitatea (sinodalitatea, universalitatea sau catolicitatea) Bisericii, *Ortodoxia XXXIV* (1982), nr. 3, 408-414; I. FLOCA, Faze si etape ale starilor de independental de tip autonom si autocefal in Biserica Ortodoxa Romana, *Mitropolia Ardealului* an. XXX, 1985, nr. 5-6, 288-298; I. FLOCA, Bazele canonice ale organizarii si funcționarii Bisericii Ortodoxe Romane, in: Centenarul autocefaliei Bisericii Ortodoxe Romane, Bucuresti, 1987, 173-185; N. DURA, *Le régime de la synodalité selon la législation canonique conciliaire, Œcuménique, du 1er millénaire*, Bucarest, Editura Maetist 92, 1999; Studi recenti ed approfonditi P. VLAICU / R. PERȘA (eds.), *Sfântul și Marele Sinod. Eveniment eshatologic sau normalitate canonică?*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2018; R. PERȘA, *Natura canoanelor și principiile de interpretare a lor în Dreptul canonic ortodox al secolelor XIX-XX*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2018; P. VLAICU / R. PERȘA (eds.), *Tradiția canonică și Misiunea Bisericii*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2018.

[20] Autori antichi hanno trattato in qualche modo il tema delle varie forme sinodali nella nostra Chiesa: I. PAPP SZILAGYI, *Enchiridion Juris Ecclesiae Orientalis Catholicae, pro usu auditorum theologiae et eruditione cleri graeco-catolici*, Magno-Varadini, Typis Eugenii Hollósy, 1880; I. RATIU, *Institutiunile dreptului besericescu, cu respectu la disciplina vigente in provincia metropolitana greco-catolica de Alba-Iulia – Fagarasiu*, Blaj, Tipografia Seminarului Arhidiecezan, Blaj, 1877; A. GRAMA, *Instituțiunile calvinesci din Ardélu, fasele loru în trecutu și valorea în presente. Studiu istorico-canonico*, Tipografia Seminarului Arhidiecezan, Blaj,

formale sinodale e la realtà stessa del sistema sinodale applicato concretamente –, una definizione alquanto completa e che sia accolta comunemente. Il che non vuol dire che le varie interpretazioni e formulazioni proposte lungo la storia dalle diverse gerarchie non abbiano trovato anche concrete costanti storiche, che fossero valide dagli albori della Chiesa indivisa. Percorrendo le varie tappe storiche si può semplicemente osservare che il sistema sinodale ha assunto, pur in periodi diversi, due costanti specifiche: una propria autocomprensione teologico-ecclesiologica, e una chiara coscienza netta riguardante l'esercizio della propria autorità, sia rispetto alle altre comunità ecclesiali, sia rispetto al potere secolare. Oltre al pluralismo delle idee proposte e sostenute dalle varie Chiese, la sinodalità

1895; S. BĂRNUȚIU, *Săborul cel mare al Episcopiei Fagarasului*, in: I. CHINDRIS, *Simion Bărnuțiu. Suveranitate națională si integrare europeana*, Cluj-Napoca, 1998, 62-68. Ricordiamo fra gli autori moderni: A. DUMITRAN, *Institutia Soborului mare în biserica româneasca din Transilvania până la unirea cu Biserica Romei*, in *Studia Universitatis Babes-Bolyai, Historia*, XLII, 1997, nr. 1-2, 39-49; L. STANCIU, *Sinodul Bisericesc – reprezentanța națională a românilor transilvăneni în secolul al XVIII-lea*, in *Apulum* XXXV (1998), 417-426 D. DUMITRAN, *De la soborul cel mare la Sinodul diecezan. Evoluția episcopiei Făgărașului sub semnul reformei catolice (1782-1821)*, in *300 de de la unirea Bisericii românești din Transilvania cu Biserica Romei*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2000, 149-168; A. V. SIMA, *"L'istituzione sinodale" nella Chiesa Greco-Cattolica romena nella seconda metà del XIX secolo*, in F. GUIDA (a cura di), *Etnia e confessione in Transilvania (secoli XVI-XX)* Lithos, Roma, 2000, 75-86; C. GHIȘA, *Biserica Greco-Catolică din Transilvania (1700-1850). Elaborarea discursului identitar*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2006, 300-308; A. DUMITRAN, "Soborul mare", in. A. DUMITRAN / G. BOTOND, / N. DĂNILĂ, *Relații interconfesionale româno-maghiare în Transilvania (mijlocul secolului XVI – primele decenii ale secolului XVIII)*, Alba Iulia, 2000, 72-77; D. DUMITRAN, *Un timp al reformelor. Biserica Greco-Catolica din Transilvania sub conducerea episcopului Ioan Bob (1782-1830)*, Argonaut, Cluj Napoca, 2007[2], pp. 277-291; CIPRIAN GHISA, *Episcopia greco-catolică de Făgăraș în timpul păstoririi lui Ioan Lemeni, 1832-1850*, Argonaut, Cluj Napoca, 2008, vol. 1, 73-119; C. BARTA / W. BLEIZIFFER, *Conceptul de sinodalitate în gândirea episcopului Iosif Papp Szilagyi*, in N. BOCȘAN, A. V. SIMA, I. CÂRJA (coord), *Identități confesionale în Europa Central-Orientală (secolele XVII-XXI)*, Presa Universitara Clujeana, 2009, 357-370; C. BARTA, *Sinodalità ed istituzioni sinodali nella Chiesa Romena Unita a Roma, Greco-Cattolica*, in *Divinitas* 1/2014, Città del Vaticano, 65-101; C. BARTA, *Autoritate, comuniune și sinodalitate,* Argonaut / Symphologic Publishing, Cluj-Napoca / Gatineau, 2015. Per la profonda e accurata analisi sull'evoluzione storica delle strutture sinodali, ricordiamo in modo particolare C. BARTA, *Sinodalitatea Bisericii Române Unite cu Roma între anii 1697-1742: Aspecte Ecleziologice-Identitare*, in *Annales Universitatis Apulensis, Series Historica*, 11/II, 2007, Alba Iulia, 9-25, porgendo all'autore la nostra riconoscenza per i validi suggerimenti in vista della redazione di questo studio.

torna sempre come una realtà costante[21] e coinvolge anche la dimensione ecumenica che rimane sempre un'esigenza invocata da Cristo stesso. In fondo, la Chiesa stessa è formata da battezzati che, in vista della salvezza, *camminano insieme*[22] verso la meta della salvezza.

2. Dal Consilio dei Gerarchi al Sinodo dei Vescovi della Chiesa Arcivescovile Maggiore

Nella Chiesa Cattolica, la comunione sinodale[23] si realizza al più alto livello all'interno del Concilio Ecumenico, sebbene, in ultima istanza, anche il Collegio dei Vescovi *nel quale il corpo apostolico persevera continuamente assieme al suo capo e mai senza questo capo*, sia soggetto della suprema e piena potestà sulla Chiesa universale (can. 49). Il Codice orientale riserva un intero

[21] Nella commemorazione del 50° anniversario dell'istituzione del Sinodo dei Vescovi, avvenuta il 17 ottobre del 2015, papa Francesco ha affermato che la sinodalità è "dimensione costitutiva della Chiesa" e, in quanto tale, "ci offre la cornice interpretativa più adeguata per comprendere lo stesso ministero gerarchico", essendo il cammino della sinodalità "il cammino che Dio si aspetta dalla Chiesa del terzo millennio": *Commemorazione del 50° anniversario dell'istituzione del Sinodo dei Vescovi. Discorso del Santo Padre Francesco* (17 ottobre 2015), in http://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html Si veda altresì il recente testo della Commissione Teologica Internazionale sul tema *La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa* (3 maggio 2018). Si veda anche il non recente ma significativo testo: Congregazione per la dottrina della fede, *Lettera ai vescovi della chiesa cattolica su alcuni aspetti della chiesa intesa come comunione (Communionis notio, 28 maggio 1992),* http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_28051992_communionis-notio_it.html (consultato 30. 07. 2020).

[22] Sotto quest'auspicio, *camminiamo insieme,* Papa Francesco visitò la Romania nel 2019, dove il 2 giugno a Blaj, sede dell'Arcivescovo Maggiore, beatificò sette vescovi martiri della Chiesa Greco-Cattolica Romena.

[23] A questo proposito Eugenio Corecco afferma che «il Vaticano II non è riuscito a trattare il problema della sinodalità in un modo dottrinalmente completo – se non altro per il fatto che ha trattato la sinodalità esclusivamente a livello della Chiesa universale senza trattare il tema a livello della Chiesa particolare – è molto probabilmente a causa del fatto che non è stato in grado di sviluppare un discorso teologico esplicito sulla Chiesa in base alla categoria centrale di *communio*, che lega tutta l'ecclesiologia come una tenue filigrana. Un sintomo di questo imbarazzo dottrinale è la mancanza dell'uso di nomi astratti, come "sinodalità", "conciliarità", "collegialità", che avrebbe inevitabilmente richiesto al Concilio di fornire una definizione teorica dei contenuti. Il Concilio ha evitato di usare anche gli aggettivi "sinodale" e "conciliare"». E. CORECCO, *Canon law and communion, Writings on the Constitutional Law of the Church*, G. BORGONOVO / A. CATTANEO (eds.), Città del Vaticano 1999, 342.

titolo al tema *De suprema ecclesiae auctoritate*, il Titolo III[24], dove articolata in 13 canoni (cann. 42-54) viene esposta, anche se non in maniera esauriente, la disciplina canonica riguardante *Il Romano Pontefice,* capo del Collegio dei Vescovi (can. 43-48), e *Il Collegio dei Vescovi,* il cui capo è il Romano Pontefice (cann. 49-54). Trattando del supremo governo ecclesiastico, la disciplina canonica è introdotta da un canone di carattere teologico che descrive, ispirato dai documenti conciliari (LG 22), la natura e la struttura gerarchica della Chiesa, in cui, secondo l'analogia creatasi all'interno del collegio degli apostoli, viene presentato il parallelismo di proporzionalità fra il Romano Pontefice e i Vescovi: Can. 42 – (= 330) "Come, per volontà del Signore, san Pietro e tutti gli altri Apostoli costituiscono un solo Collegio, similmente il Romano Pontefice, successore di Pietro, e i Vescovi, successori degli Apostoli, sono tra di loro congiunti".

Similmente, ma nel contempo in maniera diversa, proprio a causa della singolarità dell'ufficio petrino, anche l'autorità patriarcale, così com'è presentata dai canoni, offre la possibilità di comprendere come la dimensione sinodale e collegiale nella Chiesa patriarcale venga manifestata all'interno del Sinodo dei Vescovi della Chiesa Patriarcale. Per quanto riguarda la partecipazione effettiva dei membri a questa assise è necessaria l'esistenza dell'elemento sacramentale dell'ordinazione vescovile, quale caratteristica essenziale ed esigenza canonica. In qualità di *Pater et Caput* della propria Chiesa, il Patriarca diventa *ex officio* presidente del Sinodo dei Vescovi della propria Chiesa.

La Chiesa Greco-Cattolica Romena è una Chiesa Cattolica di rito orientale, che ha ricomposto la sua piena comunione con la sede di Roma attraverso una serie di Sinodi svolti tra 1697-1700. Comunemente definita, secondo la formulazione del can. 27 del CCEO, Chiesa *sui iuris*[25], questa

---

[24] Il contenuto dei canoni è identico a quelli del *Codex Iuris Canonici,* seppur con qualche diversa sfumatura redazionale dovuta al linguaggio orientale e allo stile specifico dal CCEO.

[25] Sullo stesso concetto esiste un'ampia bibliografia, di cui indichiamo, a titolo esemplificativo, solo alcuni studi; I. ŽUŽEK, Che cosa è una Chiesa, un Rito Orientale, *Seminarium* XXVII – nova series XV, nr. 2, Aprili-Junio, 1975, 263-277; I. ŽUŽEK, Le *Ecclesiae sui iuris* nella revisione del Diritto Canonico, in: *Vaticano II, bilancio e prospettive venticinque anni dopo (1962-1987),* Assisi, 1987, 869-882; J. ABBAS, CCEO e CIC a confronto, *Apollinaris*

Chiesa è una delle quattro Chiese Arcivescovili Maggiori[26], che oltre alle Chiese Patriarcali, Metropolitane *sui iuris,* e altre Chiese *sui iuris,* palesano l'unità della Chiesa Cattolica, evidenziando nel contempo anche la mirabile varietà delle tradizioni liturgiche che essa contempla. Se dal punto di vista gerarchico questa Chiesa è una Chiesa Arcivescovile Maggiore, per quanto riguarda la sua dimensione rituale, visto come patrimonio liturgico, teologico disciplinare e spirituale (cf. can. 28), essa appartiene alla grande famiglia delle 13 Chiese che condividono la tradizione costantinopolitana o bizantina.

Un ruolo particolare, che va riconosciuto e apprezzato, nel processo della cristallizzazione dell'idea di evoluzione gerarchica della Chiesa Greco-Cattolica Romena lo ebbe il canonista Ivan Žužek S.J., il cui voto presentato alla Congregazione per le Chiese Orientali il 29 settembre 1994 su questa realtà ha avuto un ruolo particolare, e "ha contribuito notevolmente alla sua elevazione formale al grado Arcivescovile maggiore avvenuto alla fine dell'anno 2005".[27] Trattando aspetti particolari riguardanti la prassi della Chiesa Romena nell'elezione dei propri vescovi, e delle consuetudini applicate nello *ius eligendi archiepiscopum*, il rinomato canonista, dopo aver presentato le sue opinioni sull'evoluzione storica di questa realtà e la coerenza o incongruenza con la legislazione canonica vigente, particolarmente il *Concordato* con la Romania (5 giugno 1929) e MP *Cleri sanctitati* (11 giugno 1957), sottolinea "che nel corso della prima codificazione orientale, i canoni del motu proprio *Cleri sanctitati,* relativi agli Arcivescovi maggiore, furono formulati proprio in vista della Chiesa Greco-Cattolica Romena che fu così anteposta ad altre simili Chiese, compresa quella ucraina. […] Il Sinodo Romeno del 1872 invece ha accuratamente determinato le sette

LXXIV, 2001, nr. 1-2, 207-256. P. SZABÓ, Opinioni sulla natura delle Chiese "sui iuris" nella canonistica odierna, *Folia Theologica* 7, (1996), Budapest, Marton Aron Publisher, 239-251. W. BLEIZIFFER, Termenul ecleziastic de Biserică *sui iuris, Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Catholica,* an XVLI, nr. 2, 2001, 63-72.

[26] Le quattro Chiese Arcivescovili Maggiori, in ordine di istituzione, sono: Chiesa greco-cattolica ucraina (1963); Chiesa cattolica siro-malabarese (1992); Chiesa cattolica siro-malankarese (2005); Chiesa greco-cattolica romena (2005).

[27] C. VASIL', Giornata di studio "Ivan Žužek S.J. (1924-2004) ed il suo contributo alla scienza canonistica orientale moderna", *Servizio Informativo Chiese Orientali (S. I. C. O.)*, Anno 2014 – A. LXIX, 268-282, 273.

prerogative del Metropolita romeno[28] basandosi sui canoni del Corpus iuris bizantino, diventando in questo modo un'ottima fonte per delineare la nuova figura giuridica, cioè quella di un Arcivescovo capo Chiesa, ossia Metropolita con giurisdizione quasi patriarcale […] e che più tardi viene chiamato Arcivescovo maggiore. […] Dopo l'entrata in vigore del *Cleri sanctitati* […] nessuno pensò di attribuire a questa Chiesa il titolo di Arcivescovile maggiore, anche se questo è stato originariamente coniato per essa"[29].

La struttura della Chiesa così com'è presentata nell'Annuario Pontificio, e come risulta anche dalla stessa realtà ecclesiale, è la seguente: all'interno dei suoi limiti territoriali abbiamo a Blaj la sede Arcivescovile Maggiore di Făgăraș ed Alba Iulia; e cinque sedi eparchiali suffraganee in ordine della erezione: Oradea Mare (1777), Lugoj (1853), Cluj–Gherla (1853), Maramureș (1930), e Bucarest (2014)[30]. Una sesta sede eparchiale romena, Saint

[28] Le prerogative di cui parla Žužek sono rintracciabili nei cann. 159-160, che fanno riferimento alle fonti del *Concilium Provinciale Primum Provinciae Ecclesiasticae Graeco-Catholicae Alba-Iuliensis et Fogarasiensis, celebrato anno 1872*, Blasiu, 1882, tit. II e III. Praticamente l'intero titolo VI del CCEO presenta numerosi rinvii alle fonti contenute in questo Primo Concilio Provinciale della Chiesa Romena; per un totale di 19 canoni di questo titolo abbiamo 17 rinvii, il che conferma la validità della disciplina canonica romena al riguardo.

[29] C. VASIL', *Giornata di studio*, 272; e Žužek conclude così il suo voto, «confesso che la situazione creatasi mi sembra davvero "ingiusta"… Pregherei pertanto che, considerata tutta la storia della Chiesa Bizantina Romena Cattolica, il suo calvario recente, ed i canoni previsti per essa, promulgati nel 1957, anche questa Chiesa venga proclamata "Ecclesia archiepiscopalis maior2. […] E non vi è dubbio che per la Chiesa Bizantina Romena Cattolica si aprirebbero, dopo tanta depressione, orizzonti di grande speranza e prosperità». Nello stesso studio Cyril Vasil' ricorda che in un altro voto lo stesso Žužek suggeriva alla Congregazione per le Chiese Orientali di emanare "quanto prima una *Declaratio* (corredata con opportune motivazioni storiche canoniche e con qualche cenno alla sua gloriosa storia recente) che la Chiesa bizantina romena sia da considerarsi Chiesa arcivescovile maggiore dall'entrata in vigore del Motu proprio *Cleri sanctitati* (25 marzo 1958)"; il che non successe come ben sappiamo.

[30] Ogni vescovo eparchiale di queste sedi, ma anche tutti gli altri vescovi titolari membri del Sinodo dei Vescovi – eccezione, come ben sappiamo fa il Vescovo dell'Eparchia di Canton Ohio (USA) –, è anche membro della Conferenza Episcopale di Romania (CER), il cui presidente, a turno con un rappresentante della Chiesa Latina, è l'Arcivescovo Maggiore. Infatti, la CER in quanto istituzione collegiale e permanente è l'assemblea dei Vescovi della Romania, i quali esercitano congiuntamente alcune funzioni pastorali per i fedeli di quel territorio, per promuovere maggiormente il bene che la Chiesa offre agli uomini, soprattutto mediante forme e modalità di apostolato opportunamente adeguate alle circostanze di tempo e di luogo, a norma del diritto (cfr. CIC can. 447). Per un ulteriore

George's in Canton, con uno statuto canonico particolare, immediatamente soggetta alla Santa Sede, con sede a Canton-Ohio (1987), si trova negli Stati Uniti e ha competenze territoriali sia negli USA che in Canada[31]. Oltre a queste realtà ecclesiali, peraltro ben circoscritte canonicamente, una serie di comunità parrocchiali o di altro tipo operano in diaspora, specialmente in Italia, Spagna, Francia, Germania, Regno Unito, Austria, Belgio, Serbia, Ucraina, ecc[32]. Lo statuto di queste comunità, immediatamente soggette all'Ordinario del luogo, è regolato dalla normativa canonica; per questi propri fedeli, l'Arcivescovo Maggiore ha gli stessi diritti e doveri del Vescovo eparchiale (cann. 101; 916 § 5).

Fino al momento dell'elevazione a dignità di Chiesa Arcivescovile Maggiore, la Chiesa Greco-Cattolica Romena era una Chiesa Metropolitana *sui iuris,* che si reggeva secondo il diritto particolare e i canoni del CCEO presenti nel Titolo VI, *De Ecclesiis Metropolitanis ceterisque Ecclesiis sui iuris*, Cap. I, cann. 155-173: la superiore autorità della Chiesa era costituita dal Metropolita e dal Consilio dei Gerarchi che rappresentava l'unico organo provvisto di potestà legislativa all'interno della propria Chiesa (can. 167 §1). Tale *Consilium hierarcarum*[33] non era un semplice "consiglio", organo

approfondimento, sul tema della dimensione sinodale in questa struttura, ma anche sul rapporto fra la CER e il Sinodo dei Vescovi si veda, per esempio; G. FELICIANI, Le conferenze episcopali dalle origini al Concilio Vaticano II, *Stato, Chiese e pluralismo confessionale, Rivista telematica* fascicolo n. 8 del 2020 (www.statoechiese.it), 1-17; F. MARTI, The Latin Episcopal Conferences: are they an expression of synodality?, *Kanon* XXV, Nyíregyháza 2019, 347–363; P. SZABÓ, Competenza governativa e fisionomia degli organi sinodali. L'integrità della potestà episcopale nel sistema degli organi sinodali di carattere permanente, *Ius Ecclesiae* 19 (2007) 445–456; P. SZABÓ, Il sinodo episcopale della Chiesa patriarcale in raffronto alla Conferenza Episcopale. Possibilità e limiti di un "osmosi" tra i due istituti, *Kanonika* 22, 2016, 335-370. L'attuale Arcivescovo Maggiore della Chiesa Greco-Cattolica Romena, Sua Beatitudine Eminentissima Lucian Card. Mureșan, è dal 18 febbraio 2012 anche *Sanctae Romanae Ecclesiae Cardinalis*, il che crea, all'interno delle due strutture collegiali di cui sopra, una tipologia di rapporti che devono tener conto di questa distinzione gerarchica.

31 *Annuario Pontificio* 2019, 1181-1182.

32 Anche se non è fonte ufficiale, il sito https://www.parohiigreco-catolice.ro/p/lista-parohiilor-din-strainatate.html (consultato 10. 06. 2020) presenta la situazione circa l'esistenza di queste comunità di fedeli.

33 Alcuni canonisti ritengono addirittura inappropriata l'espressione, cfr. J. FARIS, Metropolitan Churches and other churches sui iuris, in: G. NEDUNGATT (ed.), *A Guide to the Eastern Code: A commentary on the Code of Canons of the Eastern Churches*, Rome 2002, 214-215.

consultivo, ma un vero organo legislativo che a tutti gli effetti partecipava alla potestà del Metropolita[34] e agiva assieme a lui.

In quanto organo legislativo, questo Consiglio poteva emanare leggi, sia nell'ambito previsto dai canoni comuni, sia nell'ambito del diritto particolare a cui il diritto comune rinvia (can. 167§1)[35]. Competeva poi al Metropolita informare con urgenza la Sede Apostolica sulle leggi e le norme emanate dal Consiglio dei Gerarchi, leggi e norme che non potevano essere promulgate validamente se prima il Metropolita non avesse avuto un'informazione scritta da parte della Sede Apostolica che attestasse la ricezione degli atti del Consiglio (can. 167§2); tale informazione scritta possedeva il tenore giuridico di una vera e propria approvazione[36].

La promulgazione delle leggi, che avevano vigore solo entro il territorio della Chiesa, ad eccezione delle leggi liturgiche che avevano vigore universale, era fatta dal Metropolita, che aveva competenza esclusiva al riguardo, godendo – come nel caso dei Patriarchi – del potere esecutivo a livello dell'intera Chiesa *sui iuris*, competenza che poteva essere esercitata autonomamente o insieme al Consiglio dei Gerarchi (cann. 155, 159, 160, 167 §§ 3, 4)[37].

Di particolare rilievo per il tema trattato in questo studio, è il canone 160 che evidenzia pienamente la dimensione della comunione e collegialità

---

[34] La differenza tra il metropolita di una Chiesa metropolitana *sui iuris* e un metropolita di una Chiesa patriarcale o Arcivescovile maggiore consiste nel fatto che il primo è capo di una Chiesa *sui iuris* posto immediatamente sotto l'autorità del Romano Pontefice, mentre l'altro è sotto l'autorità del Patriarca o dell'Arcivescovo maggiore.

[35] Cfr. P. SZABÓ, La questione della competenza legislativa del Consiglio dei Gerarchi (Consilium Hierarcharum), Annotazioni all'interpretazione dei cc CCEO 167 § 1, 169 e 157 § 1, *Apollinaris* 69 (1996), 485-515; M. I. CRISTESCU, *L'autorità legislativa nelle varie Chiese sui iuris e l'intervento della Sede Apostolica sul loro ius particulare*, in *Iura Orientalia*, anno 6, vol. 6 (2010), Roma, 81-108, 99-101; F. MARTI, *The legislative power of the council of hierarchs in the metropolitan Church sui iuris*, in *Folia Canonica* 13 (2010), 71–84.

[36] Cfr. J. CHIRAMEL, *La struttura gerarchica delle Chiese orientali*, in: K. BHARANIKULANGARA (a cura di), *Il Diritto canonico orientale nell'ordinamento ecclesiale*, in *Studi Giuridici* XXXIV, Città del Vaticano 1995, 140.

[37] M. BROGI, *Le Chiese sui iuris nel Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, in: K. BHARANIKULANGARA (a cura di), *Il Diritto canonico orientale nell'ordinamento ecclesiale*, «Studi Giuridici» XXXIV, Città del Vaticano 1995, 49-75. M. BROGI, Strutture delle Chiese Orientali sui iuris secondo il CCEO, *Apollinaris* LXV, 1992, 1-2, Roma, 299-311; P. V. PINTO (a cura di), *Commento al Codice dei Canoni delle Chiese Orientali, Studium Romanae Rotae, Corpus Iuris Canonici II*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2001, 149-161.

fra il metropolita ed i vescovi eparchiali: "Negli affari straordinari o che comportano una speciale difficoltà i Vescovi eparchiali non tralascino di ascoltare il Metropolita, e il Metropolita i vescovi eparchiali". Il Consiglio dei Gerarchi, in quanto espressione di corresponsabilità del Metropolita e dei Vescovi nella guida sapiente della propria Chiesa, "non è del tutto equiparato a un vero e proprio Sinodo dei Vescovi, come nelle Chiese patriarcali o arcivescovili maggiori. Il ruolo principale di questo Consiglio dei Gerarchi è di aiutare il Metropolita, a norma del diritto. Questo non vuol dire che il ruolo di tale Consiglio sia solo consultivo, ma che non ha la stessa figura giuridica e quindi i diritti e i doveri del Sinodo dei Vescovi delle Chiese patriarcali o arcivescovili maggiori"[38]. Il Consiglio dei Gerarchi rappresentava dunque la superiore autorità della Chiesa Metropolitana, manifestando il suo carattere collegiale, ma a differenza del Sinodo dei Vescovi della Chiesa Arcivescovile Maggiore aveva alcune limitazioni per quanto riguarda l'elezione dei Vescovi e del Metropolita[39].

Come già ricordato, l'intervento pontificio del 2005 ha modificato il grado gerarchico della Chiesa Greco-Cattolica Romena.

3. Sinodalità e autonomia del Sinodo dei Vescovi della Chiesa Greco-Cattolica Romena

Attualmente, con la struttura Arcivescovile Maggiore, l'autonomia della Chiesa Romena è profondamente diversa rispetto al precedente statuto, e questa realtà si rispecchia sia nel processo elettivo dell'Arcivescovo Maggiore e dei Vescovi con sede all'interno dei limiti territoriali della Chiesa, sia nella modalità concreta della pubblicazione delle decisioni sinodali.

Come tutte le altre Chiese *sui iuris* anche la Chiesa Greco-Catolica Romena gode di una propria autonomia che si manifesta palesemente, oltre che nei casi previsti dal diritto[40], anche nell'elaborazione e la pubblicazione

---

[38] P. V. Pinto (a cura di), *Commento al Codice* 150.

[39] C. Barta, *Sinodalità ed istituzioni sinodali nella Chiesa Romena Unita a Roma, Greco-Cattolica*, 79.

[40] Elezione degli Arcivescovi Maggiori e dei Vescovi con ufficio entro i limiti territoriali della Chiesa; erezione, diversa circoscrizione, unione, divisione, soppressione eparchie o provincie ecclesiastiche, trasferimento sede eparchiale (can. 85 § 2); erezione Tribunale Ordinario (can. 1067); stipulazioni convenzioni civili (can. 98); erezione Università cattolica di studi (cann. 642, 649); ecc.

del proprio diritto particolare[41]. L'autonomia propria delle Chiese, nonché la loro pari dignità, non fu solo affermata dai documenti conciliari[42], ma venne sancita anche nella formulazione dei canoni del CCEO: la costituzione e il funzionamento del Sinodo dei Vescovi della Chiesa Arcivescovile Maggiore è la garanzia della giusta applicazione di questo principio. L'autonomia disciplinare di queste Chiese[43], che corrisponde meglio alle esigenze pastorali e rituali dei propri fedeli, si manifesta sinodalmente in tutte quelle circostanze in cui il Sinodo dei Vescovi deve agire canonicamente. L'autorità e le prerogative dell'Arcivescovo Maggiore e del Sinodo dei Vescovi che lui presiede, rappresenta l'autorità superiore della Chiesa, fermo restando l'autorità del Romano Pontefice.

Abbiamo notato in precedenza che il legislatore supremo, unico e specifico per l'intera Chiesa Cattolica è il Romano Pontefice, assieme al Concilio Ecumenico. Complementare, e quindi sussidiario a questa realtà

---

41 W. BLEIZIFFER, *Ius Particulare in Codice Canonum Ecclesiarum Orientalium. Dreptul particular al Bisericii Române Unite cu Roma, Greco-Catolică. Actualitate și perspective*, Presa Universitară Clujeană, Cluj Napoca, 2016; M. I. CRISTESCU, *Chiesa Arcivescovile Maggiore sui iuris greco-cattolica Romena. Ius particolare Ecclesiae sui iuris*, in: PONTIFICIO CONSIGLIO PER I TESTI LEGISLATIVI, *Il Codice delle Chiese Orientali. La storia, le legislazioni particolari, le prospettive ecumeniche*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2011, 273-304.

42 Specialmente il decreto sulle Chiese orientali cattoliche, *Orientalium Ecclesiarum*, promulgato insieme ad altri due documenti, *Lumen Gentium* (LG) e *Unitatis Redintegratio* (UR), nella terza sessione dei lavori (1964), definisce ed evidenzia l'ecclesiologia conciliare: autonomia funzionale, diritto ed obblighi di reggersi secondo le proprie discipline, *pari dignitas* nella manifestazione della propria identità, coinvolgimento ecumenico, ecc.; M. PAL, *Orientalium Ecclesiarum. Alcuni principi giuridici sulle chiese orientali cattoliche*, in *Dialog Teologic* 33, Iași (2014), 34-47; L. LORUSSO, *Il riconoscimento della pari dignità nella communione cattolica: il decreto Orientalium Ecclesiarum e il Codice dei canoni delle Chiese Orientali*, in *Angelicum* 83 (2006) 451-473. D. SALACHAS, *Il contributo dei padri conciliari orientali nelle deliberazioni del Vaticano II (applicazione dopo 50 anni)*, incontro con il clero dell'eparchia di Lungro 18 aprile 2013, materiale publicato on-line http://www.genova.org.ua/?page_id=1119 (consultato 11. 08. 2020).

43 Ampia attenzione al tema in P. SZABÓ, *Ancora sulla sfera dell'autonomia disciplinare dell'Ecclesia sui iuris,* in *Folia Canonica*, 6 (2003), Budapest, Marton Aron Publisher, 157-213; P. SZABÓ, *Autonomia disciplinare come carattere del fenomeno dell'Ecclesia sui iuris: ambito e funzione*", in: L. OKULIK (ed.), *Le Chiese sui iuris: criteri di individuazione e delimitazione,* Marcianum Press, Venezia, 2005, 67-96; D. SALACHAS, *Église Catholique Orientales: leur autonomie dans la communion avec le Siège Apostolique de Rome*, in: A. AL-AHMAR / A. KHALIFÉ / D. LE TOURNEAU (ed.) *Acta Simposii Internationalis circa Codicem Canonum Ecclesiarum Orientalium, Kaslik, 24-29 Aprilis 1995*, Kaslik – Liban, 1996, 93-119.

unica della Chiesa, nel mondo orientale ogni Chiesa *sui iuris* ha un proprio corpo legislativo particolare, legittimamente costituito e funzionante, che in comunione e coerenza con le leggi del Supremo Legislatore costituisce il corpo legislativo di quella Chiesa. Questa realtà, raddoppiata dalla diversità rituale e disciplinare che esiste pure tra le varie Chiese orientali *sui iuris*, rende gli organi superiori di ciascuna di queste Chiese capaci di armonizzare, mediante norme particolari, l'intera vita ecclesiastica. Ecco perché il codice comune chiede l'emanazione di quelle leggi che per loro natura sono pienamente corrispondenti alle esigenze specifiche e propri di ciascuna Chiesa *sui iuris*: questa particolare opera di codificazione è affidata al Sinodo dei Vescovi della propria Chiesa, che deve agire collegialmente, sinodalmente.

Ciascuna delle Chiese *sui iuris*, in quanto istituzione giuridica, ha una propria struttura che dipende principalmente dal grado di autonomia che la disciplina canonica le riconosce: un possibile criterio di catalogazione dipende quindi da questo fattore che progressivamente decresce passando dal più sviluppato al meno sviluppato. Nella prospettiva di queste quattro "classi" di Chiese *sui iuris*, la prima classe comprende le Chiese munite di struttura patriarcale, con maggiore autonomia rispetto alle altre categorie di Chiese[44].

Come osserva a riguardo Marco Brogi:

> "L'autonomia delle Chiese sui iuris si spiega con la facoltà di governarsi emanando leggi appropriate, amministrando la giustizia e curando con mezzi pastorali, anche coercitivi, che la comunità ecclesiale viva in modo ordinato e tenda verso i propri fini. Mentre i singoli gerarchi provvedono alle proprie eparchie, i capi delle Chiese sui iuris provvedono all'intera chiesa con un potere esecutivo più ampio nei Patriarchi e Arcivescovi, e meno ampio nei Metropoliti, ma esercitano il potere legislativo subordinatamente alle norme del diritto pontificio solo procedendo collegialmente con altri vescovi"[45].

---

[44] M. BROGI, *Strutture delle Chiese Oriental sui iuris secondo il CCEO*, in *Apollinaris* LXV, 1992, 1-2, 299-311, 299.

[45] M. BROGI, *Le Chiese sui iuris nel Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium,* in: K. BHARANIKULANGARA (a cura di), *Il Diritto canonico orientale nell'ordinamento ecclesiale*, «Studi Giuridici» XXXIV, Città del Vaticano 1995, 49-75, 65.

Il Sinodo dei Vescovi in quanto autorità superiore della Chiesa ha personalità giuridica ed è dotato di poteri legislativi e giudiziari, mentre il potere amministrativo è ampiamente manifestato dal presidente di queste strutture, vale a dire dall'Arcivescovo Maggiore. Tutte queste prerogative vengono esercitate *collegialmente e canonicamente*[46] in virtù dell'applicazione dei propri statuti. Il sinodo dei Vescovi ha competenza esclusiva di fare leggi per l'intera Chiesa (cf. can 110); "emana liberamente leggi di sua competenza e deve sottoporre all'approvazione della Santa Sede soltanto le poche questioni in cui ciò è esplicitamente richiesto dal diritto"[47]. Questa competenza generale è limitata, in virtù dell'autonomia legislativa e del principio di sussidiarietà, dal principio della congruità e compatibilità con il diritto comune.

Del Sinodo dei Vescovi della Chiesa Arcivescovile Maggiore fano parte tutti i Vescovi ordinati della Chiesa Greco-Cattolica Romena, sia che esercitino il loro ministero entro i limiti territoriali della Chiesa, sia al di fuori di questi limiti, come negli Stati Uniti (cann.102 §1, 150 § 1 e 146). Il Sinodo è presieduto dall'Arcivescovo Maggiore, con una sola eccezione: il Sinodo Elettorale per l'elezione del nuovo Arcivescovo Maggiore, convocato dall'Amministratore della Chiesa Patriarcale, che presiede la prima sessione (can. 65 §1, 70); esso ha un proprio Statuto redatto e approvato dallo stesso Sinodo (can. 113)[48]; è l'unico organo legislativo di quella Chiesa *sui iuris* (can. 110 §1) ma ha anche alcune prerogative amministrative particolari, soprattutto per quanto riguarda l'elezione dei vescovi o patriarchi (can. 110 §§ 3-4).

Ciascuno dei vescovi ha all'interno del Sinodo gli stessi diritti e doveri, anche se in ultima analisi il voto deliberativo dei vescovi titolari o che esercitano il loro ministero *extra fines*, quindi al di fuori dei limiti territoriali della Chiesa in Romania, può essere limitato da una norma di diritto

---

46 Articolo 2 dello Statuto del Sinodo dei Vescovi della Chiesa Arcivescovile Maggiore.

47 M. BROGI, *Prospettive pratiche nell'applicare alle singole Chiese sui iuris il CCEO*, in: *Ius in vita et in missione Ecclesiæ. Acta symposii internationalis Iuris canonici occorrente X Anniversario promulgationis Codicis Iuris Canonici diebus 19-24 aprilis 1993 in civitate Vaticana celebrati, Città del Vaticano*, 1994, 739-751.

48 Il sinodo, subito dopo la sua costituzione, ha curato anche la pubblicazione del proprio statuto; si veda al riguardo W. BLEIZIFFER, *La genesi e l'evoluzione di un testo di diritto particolare. Lo statuto del Sinodo dei Vescovi della Chiesa Romena Unita, Greco-Cattolica*, in: A. RUS/ A. CASTALDINI (a cura di) *Sapientia et Scientia Theologica. In honorem Renzo Lavatori*, Presa Universitară Clujeană, 2018, 518-533.

particolare (can. 102 §2)[49]. Fanno eccezione quegli atti che hanno come finalità l'elezione del Patriarca, dei Vescovi o dei candidati ad altri uffici, cf. can. 149.

Per la validità di ogni sessione sinodale è necessario il *quorum* (can. 107 §1), stabilendo il Sinodo stesso le modalità e i tempi della promulgazione delle leggi, promulgazione che rientra esclusivamente nella competenza dell'Arcivescovo Maggiore (can. 112 §1); mentre la procedura per l'approvazione di una legge o decisione è trasferita al diritto particolare (can. 107 §2). Inoltre, il potere esecutivo dell'Arcivescovo Maggiore è personale e ampio, ma nel suo esercizio si raccomanda (can. 82 § 3) di non omettere di ascoltare gli altri Vescovi della Chiesa che formano sia il Sinodo dei Vescovi della propria Chiesa (can. 102-113), sia il Sinodo Permanente (can. 114-121), o anche l'assemblea della Chiesa (can. 140-145). In alcuni casi questa raccomandazione diventa addirittura un obbligo distintamente stabilito dal diritto (can. 106 §1 10, 120, 83 §2, 85, 90). In virtù di un giusto rapporto tra il diritto comune e il diritto particolare, rapporto che riguarda soprattutto la gerarchia delle norme, si comprende perché all'interno della propria eparchia ogni Vescovo eparchiale è anche legislatore (can. 191, 241), e che a livello della Chiesa Arcivescovile Maggiore l'Arcivescovo non ha potere legislativo ma solo potere esecutivo (can. 72, 78-101)[50]:

---

[49] L'art. 142 dello Statuto del Sinodo dei Vescovi afferma in teoria questa possibile limitazione. In pratica, invece, secondo una decisione sinodale presa nel 2008, appena pochi mesi dopo l'ordinazione di due nuovi vescovi, tutti i vescovi hanno voto deliberativo in tutte le questioni sinodali e non solo in quelle elettive. Il comunicato stampa reso pubblico subito dopo la fine dei lavori sinodali ricorda che "… sono stati affrontati vari temi tra cui anche la concessione canonica del diritto di voto deliberativo ai due nuovi membri del Sinodo (*un vescovo ausiliare ed un vescovo della Curia Arcivescovile Maggiore s.n.*); http://www.bru.ro/documente/comunicatul-sinodului-episcopilor-bru/ (consultato 20. 08. 2020). Ovviamente, questo procedimento sottolinea, ancora una volta, la dimensione di collaborazione sinodale anche per quanto riguarda le decisioni prese attraverso le votazioni.

[50] La tradizione autentica delle Chiese orientali sottolinea in particolare il carattere sinodale e di corresponsabilità di tutti i vescovi della Chiesa. L'autorità del Patriarca (e dell'Arcivescovo Maggiore) è un'autorità primaziale secondo i canoni conciliari del primo millennio cristiano; tuttavia, tale autorità si manifesta in un chiaro contesto sinodale e comunione con gli altri Vescovi, senza recare alcun danno al potere che ciascuno dei Vescovi può esercitare nella propria diocesi. "Così, la distinzione molto netta tra il potere di ogni vescovo nella propria eparchia e il potere del Sinodo dei vescovi della Chiesa patriarcale, sinodo convocato e presieduto dal Patriarca che garantisce la legittimità e la canonicità delle decisioni, indica il contesto e la vera natura del potere patriarcale che va esercitato 'ad normam iuris'"; D. SALACHAS, *Église Catholique Orientales: leur autonomie,* 103.

Il Sinodo dei Vescovi ha una competenza deliberativa *generale*[51]; le leggi emanate di natura liturgica entrano in vigore e si applicano ovunque (*ubique terrarum*), mentre le leggi disciplinari vano applicate solo entro i limiti territoriali (*infra fines*) della Chiesa, tranne il caso in cui queste leggi sono state approvate dalla Sede Apostolica; nello specifico, il vescovo degli Stati Uniti è invitato ad assumere e ad applicare nella propria Eparchia le decisioni disciplinari (can. 150 §§ 2, 3). Pertanto, la capacità legislativa generale del Sinodo dei Vescovi di emanare leggi per l'intera Chiesa Arcivescovile Maggiore è limitata solo dall'intervento dell'Autorità Suprema della Chiesa.

In varie tappe, il Sinodo dei Vescovi, a seguito di una laboriosa attività svolta dalla commissione per la redazione del diritto particolare, la prima creata di una serie di altre 7 commissioni, ha pubblicato nell'organo non-ufficiale del Sinodo, *Acte Sinodale*[52], *una serie di decisioni che fanno parte* del diritto particolare, e che abbiamo classificato quali norme di diritto particolare stabilite e promulgate dal Sinodo dei Vescovi della Chiesa Arcivescovile Maggiore Romena (statuti vari); documenti con carattere liturgico; norme di diritto particolare approvate e promulgate dal Vescovo eparchiale[53]. L'intera produzione canonica decisa dal Sinodo dei Vescovi può entrare in vigore, quando, a norma del can. 112 §1, è pubblicata dall'Arcivescovo Maggiore, e previa comunicazione, ai sensi del can. 113 §3, del Romano Pontefice. Questa comunicazione è, ovviamente, a scopo informativo e non può avere alcun effetto sulla promulgazione o sulla validità della norma particolare, che non necessita di approvazione. Questo aspetto evidenzia il grado di sviluppo giuridico che hanno le diverse strutture legislative della Chiesa Greco-Cattolica Romena, ma allo stesso tempo sottolinea ancora una volta il diritto e l'obbligo che ha di essere guidata secondo le proprie tradizioni.

---

[51] P. SZABÓ, *Autonomia disciplinare come carattere*, 70, n. 4.

[52] Biserica Română Unită cu Roma, Greco-Catolică, *Acte sinodale*, Blaj, nr. 1-5, 2006-2011.

[53] In due recenti articoli ho trattato ampiamente l'argomento: W. BLEIZIFFER, *Il diritto particolare della Chiesa Greco-Cattolica Romena: genesi ed evoluzione*, in *Theologos*, 2/2019, ročník XXI, Presov, 2019, p. 7-28. In rete https://www.unipo.sk/public/files/GTF/2019/Theologos/Theologos2019_2_def.pdf#page=7; W. BLEIZIFFER, *Testi promulgati del diritto particolare della Chiesa Greco-Cattolica Romena: presentazione e prospettive applicative*, in Theologos, 1/2020 ročník XXII, 55-75, https://www.unipo.sk/public/media/31343/Theologos2020_1.pdf#page=55

Il Sinodo dei Vescovi possiede anche competenze giudiziarie, essendo "tribunale superiore entro i confini del territorio della stessa Chiesa" (can. 1062 §1). Pur dovendo costituire al suo interno un tribunale stabile, il Sinodo dei Vescovi è anche tribunale di appello per alcune cause precisate dalla disciplina canonica (cf. can 1062 §§ 2-4).

Finalmente, il Sinodo dei Vescovi possiede anche potestà esecutiva o amministrativa limitata ad alcuni specifici casi: elezione dell'Arcivescovo Maggiore e dei Vescovi; elezione dei candidati all'episcopato al di fuori dei limiti territoriali della Chiesa; atti amministrativi riservati all'Arcivescovo Maggiore o al Sinodo stesso; consenso previsto dal diritto per determinati atti. All'interno del Sinodo dei Vescovi è costituito il Sinodo Permanente che, come organo rappresentativo del Sinodo, ha uno stretto carattere collegiale.

Nel quadro generale del Codice, la dignità patriarcale è considerata la più alta, e il Patriarca come *pater et caput* dell'intera Chiesa patriarcale è considerato il gerarca del luogo che ha un proprio apparato amministrativo incarnato nell'esistenza della curia eparchiale (243-263), parallelamente alla curia patriarcale come organo di governo dell'intera Chiesa (can. 114-125)[54].

Nel presiedere la propria Chiesa l'Arcivescovo Maggiore esercita un'autorità e un potere esecutivo simile a quella dei patriarchi; diversamente da questi, alla conclusione del processo elettorale, l'Arcivescovo Maggiore deve chiedere e ricevere conferma della propria elezione da parte del Romano Pontefice[55] e solo dopo l'espletamento di queste formalità potrà essere intronizzato ed entrare nella pienezza delle sue prerogative canoniche (can. 153). La conferma pontificia dell'elezione dell'Arcivescovo Maggiore è un'ulteriore garanzia del vincolo di comunione tra la Chiesa Arcivescovile che l'eletto rappresenta (can. 79) e il Successore di Pietro. Un ulteriore segno specifico della comunione fra essi è anche il dovere dell'Arcivescovo Maggiore di manifestare la comunione gerarchica „mediante la fedeltà, la venerazione e l'obbedienza che sono dovute al pastore supremo della Chiesa universale"

---

54 Cf. M. Brogi, Strutture delle Chiese Oriental sui iuris secondo il CCEO, in *Apollinaris* LXV, 1992, 1-2, Roma, 299-311, 307-309; D. Salachas, *Istituzioni di diritto canonico* 157-191; D. Salachas, *Église Catholique Orientales: leur autonomie*, 93-119.

55 La motivazione di un tale procedimento è presentata in *Nuntia* 19 (1984) 13, dove va affermato che la figura dell'Arcivescovo Maggiore può essere considerata vicariale rispetto a quella del Patriarca; P. V. Pinto (a cura di), *Commento al Codice*, 147.

(can. 92 § 1); Inoltre, secondo le prescrizioni dei libri liturgici, l'Arcivescovo Maggiore deve fare la commemorazione del Romano Pontefice (§ 2), in segno di piena comunione sua e di tutta la sua Chiesa con il Pastore Supremo della Chiesa universale[56].

Conclusione

Il titolo scelto per l'esposizione di questo testo si riferisce alla *superiore autorità ecclesiastica della Chiesa Greco-Cattolica Romena* e non al *Sinodo dei Vescovi della Chiesa Arcivescovile Maggiore*. Tale scelta presenta una ragione palese. L'esercizio dell'autorità superiore all'interno della Chiesa Greco-Cattolica Romena, con le eccezioni circa l'autorità personale dell'Arcivescovo Maggiore, non può essere pienamente inteso se non nella relazione collegiale, sinodale, di comunione fra l'Arcivescovo Maggiore e il Sinodo dei Vescovi della sua Chiesa. Abbiamo scelto di evidenziare aspetti della Chiesa Romena e non della Chiesa di Romania, proprio per ovviare agli aspetti pastorali e di cooperazione fra i membri del Sinodo dei Vescovi per quella realtà canonica che oltrepassa i limiti territoriali della Romania; infatti, come già evidenziato, il vescovo dell'eparchia di Canton-Ohio, quale membro del Sinodo ha, all'interno dello stesso, voto deliberativo; l'elemento sinodale, proprio in risposta all'appello del Santo Padre di *camminare insieme*, è evidenziato anche dalla partecipazione deliberativa dei vescovi titolari alla costruzione e cristallizzazione delle decisioni che vanno assunte dal Sinodo dei Vescovi della Chiesa Romena.

La cura pastorale che i legittimi pastori sono chiamati a svolgere a favore del popolo a loro affidato ha una dimensione salvifica, una dimensione cioè che, pur circoscritta, nei limiti del tema che abbiamo trattato, dalla disciplina canonica, offre l'immagine del gregge di Cristo chiamato a vivere fedelmente la propria vocazione nella conquista del Regno di Dio. Nel contempo, contro ogni tipo di possibile scivolamento abusivo, la comunione ecclesiastica manifestata nel Sinodo dei Vescovi come co-partecipazione al governo ecclesiastico, diventa la garanzia di un sano e

---

[56] G. VINCOLETTO, *Note sul rapporto giuridico-canonico tra il Romano Pontefice e i Patriarchi cattolici orientali*, in *Ephemerides Iuris Canonici 53* (2013), 179-204; L. KOVALENKO, *"Communio ecclesiastica" del Patriarca con il Romano Pontefice*, 783-790.

proficuo atteggiamento pastorale; e questo perché la Chiesa, in quanto realtà umana ma soprattutto spirituale, posa il suo potere e la sua autorità su Cristo.

La superiore autorità ecclesiastica della nostra Chiesa manifesta la sua autorità nel servizio della comunione, nell'edificare l'unità del popolo, nella promozione e l'incremento della fede, nella vita sacramentale autentica e nella spiritualità che salva. La costante attività sinodale, svolta regolarmente dopo l'elevazione della Chiesa alla dignità arcivescovile maggiore, ha dimostrato che l'esercizio della communio non è semplicemente una realtà teorica, teologica o disciplinare, ma possiede valenze pratiche, in cui le decisioni sinodali trovano una concreta giustificazione della loro esistenza.

Il nuovo statuto giuridico della Chiesa Romena ha riconfermato la fiducia che la Sede Apostolica nutre verso questa Chiesa; il che ha suscitato un'accresciuta responsabilità e una maggiore consapevolezza che la superiore autorità della stessa Chiesa, vale a dire l'Arcivescovo Maggiore e il Sinodo dei Vescovi, deve esercitare e manifestare nelle decisioni ad essa affidate entro i limiti della disciplina canonica. La nuova dignità gerarchica non è mai stata percepita come un titolo di gloria, bensì come una chiamata più impegnativa al servizio dei propri fedeli. Le prove che la storia ha riservato alla Chiesa Romena, l'esperienza della clandestinità e della persecuzione hanno maturato questa Chiesa, offrendole nei momenti di libertà istituzionale la possibilità di rispondere adeguatamente alla sua vocazione, al suo servizio al Vangelo, alla sua comunione con la Chiesa di Pietro, nella fedeltà ai propri valori teologici, al cospetto della sua travagliata storia recente, per questo: "Celebrata poco su un piano esteriore, la nuova organizzazione consacra ormai il cammino di ritrovamento spirituale delle comunità di questa Chiesa e invita i Romeni uniti ad un responsabile e fiducioso impegno al dialogo con la cultura della loro patria e con la Chiesa ortodossa sorella. Per un migliore e proficuo servizio nella carità".[57]

[57] Congregazione per le Chiese Orientali, Elevazione della Chiesa Romena ad arcivescovado maggiore, 16 dicembre 2005: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/orientchurch/eventi/rc_con_corient_doc_20051216_chiesa-romena_it.html (consultato 25. 08. 2020).

Sinodalitate și primat:
expresii ale iubirii și dreptății, în armonie

Irimie MARGA

Abstract. Synodality is one of the most fundamental issues of Christianity. Bishopric synodality represents a superior form of communion, which cannot be separated from the believers, because the Bishop is pars in toto, not pars pro toto. Synodality becomes truth while being strongly connected with an authority named protos (gr.) or primat (lat.), defined through the Apostolic Canon 34. At times of trial, the authority of the bishopric protos was saved by the authority of the people's protos, namely by the emperor's authority. Today, the lack of an authentic protos, both in the Orthodox Church, and the people's, has left synodality "like a sledge going on sand" (Liviu Stan). The revitalization of Orthodox synodality will be possible only by redefining the relation between synodality and authority (protos) in love and righteousness. Saint Hierarch Andrei Șaguna understood that the one-sided emphasis on authority leads to clericalism, and the one-sided emphasis on synodality leads to parliamentarism. Thus, this led to the brilliant idea of rediscovering the organic principle, according to which the authority in the Church was given to the clergy, who would take decisions only together with the Councils around them. This way, synodality and authority were harmonized, and subjectivism and ecclesial power abuse were banished. Șaguna's tradition was continued and best made theoretic by Reverend Professor Liviu Stan. His entire work emphasised the harmony between the principles of canonical law in love and righteousness.

Keywords: *synodality, authority, communion, protos, organic principle, clergy, harmony, power abuse, canon, statute.*

1. Sinodalitatea Bisericii

> „Și au venit la El Iacov și Ioan, fiii lui Zevedeu, zicându-I: ...Dă-ne nouă să ședem unul de-a dreapta Ta, și altul de-a stânga Ta, întru slava Ta... Dar Iisus le-a răspuns: Nu știți ce cereți! ... Știți că cei ce se socotesc cârmuitori ai neamurilor domnesc peste ele și cei mai mari ai lor le stăpânesc. Dar între voi nu trebuie să fie așa, ci care va vrea să fie mare între voi, să fie slujitor al vostru. Și care va vrea să fie întâi între voi, să fie tuturor slugă. Că și Fiul Omului n-a venit ca să I se slujească, ci ca El să slujească și să-Și dea sufletul răscumpărare pentru mulți" (Marcu 10, 35-45).

Aceste cuvinte ale Mântuitorului nostru Iisus Hristos rostite către ucenicii Lui au definit și trebuie să definească până astăzi raporturile dintre creștini. Pornind de la acest mesaj, Biserica creștină, încă de la începuturi, s-a organizat și s-a condus în mod sinodal, ca expresie a comuniunii în iubire, dar și în dreptate.

Sinodalitatea este trăsătura fundamentală a Bisericii Ortodoxe. În dreptul canonic își găsește expresie în principiul sinodal, principiu definit ca rânduiala conducerii Bisericii prin sinoade, atât prin sinoade arhierești, cât și prin sinoade mixte[1]. Învățătura și practica Bisericii a evidențiat permanent superioritatea sinodalității, așa cum a fost dorită de Mântuitorul Hristos și așa cum a fost instituită de Sf. Apostoli.

Puterea care susține întreaga Biserică este și rămâne sinodalitatea, ca expresia cea mai evidentă a comuniunii, fie la nivel suprem prin sinodul ecumenic, fie la nivel local, integrat însă în cel general, prin diferite feluri de sinoade locale, mixte sau arhierești[2].

La baza sinodalității stă principiul comuniunii în iubire, care îl găsim pe toate treptele existenței, de la Dumnezeul treimic, până la ultima creatură ce nu poate trăi solidar[3]. Modelul și sursa întregii comuniuni este Sf. Treime, adică perfecta comuniune a Persoanelor treimice în iubire infinită reciprocă, trăită în Sine și dăruită continuu întregii creații.

---

[1] L. STAN, *Biserica și Dreptul. Studii de drept canonic ortodox, vol. III, Principiile dreptului canonic ortodox*, Editura Andreiana, Sibiu, 2012, 19.

[2] Ibidem, 20.

[3] D. STĂNILOAE, *Temeiurile teologice ale ierarhiei și ale sinodalității ei,* în Studii Teologice, nr. 3-4/1970, 165.

Omul, creat după chipul treimic comunitar, este destinat să trăiască în comuniune. Singurul care rupe comuniunea este păcatul, de aceea mântuirea trebuie înțeleasă ca refacere a comuniunii, între noi oamenii și între om și Dumnezeu.

Biserica întemeiată de Hristos este chemată să refacă deplin comuniunea pierdută prin păcat. De aceea Biserica este comunitate în comuniune și „unirea a tot ce există, sau e destinată să cuprindă tot ce există: Dumnezeu și creație. Ea este împlinirea planului etern al lui Dumnezeu: atotunitatea. În Biserică toate sunt unite, dar neconfundate în această unitate"[4].

Expresia cea mai înaltă a unității, a comuniunii, este Sf. Liturghie. Prin împărtășirea comună la Sf. Liturghie se împlinește Biserica cea una, ca legătură și hrănire reciprocă între noi și cu Hristos Cel înviat.

In felul acesta se descoperă fundamentul dogmatic al sinodalității: Biserică-comuniune-Euharistie. Sinodalitatea constituie expresia reală și necesară a viețuirii Bisericii în realitățile istorice ale mântuirii, ca și consecință a comuniunii prin Euharistie.

Sinodalitatea are la bază principiul comuniunii euharistice, în unitate de credință, întrucât numai „unitatea comuniunii este singura unitate care se conciliază cu demnitatea personală a celor ce se unesc, singura în care nici o persoană nu e supusă alteia și singura în care instituția nu este văzută ca *extrapersonală* sau *suprapersonală*, amenințând astfel persoana. Cu alte cuvinte sinodalitatea este singura care nu strivește existența personală a fiecărui membru al Bisericii"[5].

2. Sinodalitatea ierarhiei

Sinodalitatea ierarhiei reprezintă o formă superioară a comuniunii persoanelor înzestrate cu o slujire specială în Biserică, în baza hirotoniei lor, prin care se asigură succesiunea apostolică, în har și în credință[6]. De aceea

[4] D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă,* vol. 2, București, 1978, 208.

[5] D. STĂNILOAE, *Temeiurile teologice ale ierarhiei și ale sinodalității ei,* 167.

[6] A se vedea și G. Grigoriță, *Autonomie et synodalité dans l'Eglise orthodoxe (les prescriptions des saints canons et les réalités ecclésiales actuelles),* în Studii Teologice, nr. 1 / 2009, 141-214; Idem, *Autocefalie în sinodalitate. Autonomia eclesială în Biserica Ortodoxă din punct de vedere canonic,* în Biserica Ortodoxă Română, nr. 1 / 2010, 229-259.

„în sinodalitatea episcopală se concentrează atât principiul comuniunii, cât și originea transcendentă a acțiunii sfințitoare în Biserică"[7].

Cu alte cuvinte, sinodalitatea episcopală se deosebește de sinodalitatea generală a Bisericii prin aceea că la baza ei stă comuniunea euharistică începută, continuată și desăvârșită de Hristos, prin Sf. Duh, mai exact prin instituirea preoției ca act sacramental ce nu vine de jos, de la oameni, ci care coboară de sus, prin har. De aceea sinodalitatea se păstrează numai acolo unde există hirotonie și invers, acolo unde este hirotonie trebuie să se păstreze și sinodalitatea. Acesta este și sensul canonului 1 apostolic care prevede ca hirotonia unui episcop să nu fie săvârșită decât de 2 sau 3 episcopi, pentru ca sinodalitatea să rămână în strânsă legătură cu hirotonia[8].

Dar sinodalitatea episcopală nu se poate rupe de poporul dreptcredincios, așa cum hirotonia nu se poate rupe de popor. Cel hirotonit are o misiune specială în Biserică, dar nu pentru sine, ci tocmai pentru păstoriții lui, iar Dumnezeu revarsă darurile Sale nu numai peste ierarhie, ci prin ierarhie peste întreg poporul Său[9]. Episcopul este, cum spunea Părintele Stăniloae, „*pars in toto*, nu *pars pro toto*"[10].

De asemenea hirotonia nu poate produce dezechilibre între membrii Bisericii, ci unitate în diversitate, care nu distruge egalitatea. Sf. Ioan Gură de Aur spune: „Egalitatea în cinste a mădularelor vine de acolo că ele îndeplinesc o muncă comună, că deci cele mici iau parte la împlinirea unor lucruri mari, împreună cu cele mari; egalitatea în cinste vine de acolo că valoarea unitară a operei comune, care este executată în comun, iradiază ca o strălucire peste toate care au luat parte la executarea ei, căci într-un trup nu se poate spune că mădularele mai mici îndeplinesc lucruri mici; dacă aceste prestări ar lipsi, cele mari ar fi păgubite"[11].

---

[7] Ibidem, 171.

[8] N. MILAȘ, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii,* vol. I, p. I, Arad 1930, 179-182.

[9] La Liturghia Sf. Ioan Gură de Aur, înainte de ridicarea Sf. Agneț, se spune rugăciunea „Și ne învrednicește, prin mâna ta cea puternică, a ni se da Preacuratul Tău Trup și Scumpul Tău Sânge și, prin noi, la tot poporul", cf. *Liturghier,* Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2012, 185.

[10] D. STĂNILOAE, *Natura sinodicității,* în Studii Teologice, nr. 9-10 / 1977, 613.

[11] D. STĂNILOAE, *Temeiurile teologice ale ierarhiei și ale sinodalității ei,* 175; vezi și Idem, *Natura sinodicității,* 609, n.7.

Sinodalitatea episcopilor este fructul complementarității dintre slujirile ierarhiei și toate celelalte slujiri din Biserică, aflate în comuniune euharistică. In sinodalitatea episcopilor „se îmbină reprezentarea transcendenței divine și reprezentarea poporului bisericesc. Ierarhia e plămânul organismului care primește aerul ceresc pentru tot organismul, dar și pentru el însuși”[12].

Din sinodalitatea episcopilor, ca rod al comuniunii generale în Biserică, crește fructul cel mai înalt al unității Bisericii, și anume sinodul ecumenic. Sinodul ecumenic este expresia, este forma cea mai înaltă de sinodalitate în Biserică. Așa cum fructele unei plante nu cresc oricând și oricum, tot așa și sinodul ecumenic reprezintă rodul Bisericii întregi, care nu a apărut întâmplător sau programat în Biserică, ci numai atunci când i s-a simțit nevoia.

Episcopii prezenți la sinodul ecumenic nu s-au reprezentat pe sine, ci Bisericile lor locale, în cadrul cărora au fost hirotoniți, în timpul Sf. Liturghii, cu participarea poporului în stare de rugăciune[13].

In același timp, comuniunea episcopilor în sinodul ecumenic a însemnat și legătura cu transcendentul, cu Dumnezeul de la Care au primit harul hirotoniei. Această dublă legătură a definit și trebuie să definească și astăzi sensul comuniunii episcopilor în sinodul ecumenic[14].

De aceea „episcopii semnând definițiile la care au ajuns prin conlucrarea lor în sinod, puteau zice, pe de o parte: *Semnez pentru că așa crede Biserica mea*”, pe de altă parte: *Hotărât-am Duhul Sfânt și noi*[15]. „Dacă preotul primește prin harul hirotoniei puterea de a aduna în sine, ca o rugăciune a sa, rugăciunea tuturor credincioșilor săi, cu simțirea lor, și aceasta face să coboare harul și ajutorul dumnezeiesc cerut peste ei în parte și peste toți în comun, episcopul primește prin harul mai bogat al hirotoniei sale, între celelalte capacități ale slujirii sale, și pe aceea de a vedea, mereu în Duhul Sfânt, în mod coordonat ceea ce văd credincioșii săi, iar cu toți episcopii adunați la un loc în sinod, capacitatea de a vedea în mod coordonat și

---

12 Ibidem, 178.

13 D. STĂNILOAE, *Natura sinodicității*, 613.

14 Idem, *Sfântul Duh și sobornicitatea Bisericii*, în Ortodoxia, nr. 1/1967, 33-48.

15 Ibidem, 614.

echilibrat ceea ce văd toate Bisericile lor, sau Biserica în întregime, călăuzită de Sfântul Duh”[16].

3. Sinodalitate și primat

Sinodalitatea, sub toate formele ei, nu poate fi înțeleasă fără o legătură strânsă cu o autoritate care o face să funcționeze în concret. Ideea acestei autorități care să coordoneze legătura dintre episcopi sau legătura dintre episcop și popor, s-a născut din considerente practice. Rostul ei nu a fost acela de a hotărî în numele sinodului local, mixt sau ierarhic, nici de a domina sau submina autoritatea episcopilor sau sinodului, ci de a face ca sinodalitatea să funcționeze, întrucât actul convocării unui sinod cere în mod logic autoritate și ascultare canonică.

Așa s-a născut noțiunea de **primat** (lat.) sau **protos** (gr.), apărută prin sec. al III-lea, și definită prin canonul 34 apostolic care prevede: „Se cade ca episcopii fiecărui neam să cunoască pe *cel dintâi* (**protosul**) dintre dânșii și să-1 socotească pe el drept căpetenie și nimic mai de seamă să nu facă fără încuviințarea acestuia; și fiecare să facă numai acelea care privesc parohia (eparhia) lui și satele de sub stăpânirea ei. Dar nici acela (protosul) să nu facă ceva fără încuviințarea tuturor, căci numai astfel va fi înțelegere și se va mări Dumnezeu, prin Domnul, în Duhul Sfânt: Tatăl și Fiul și Sfântul Duh”[17]. Fundamentul acestui canon este unul doxologic, legat de Persoanele Sf. Treimi, de comuniunea în iubire a Lor, care trebuie să se concretizeze și în Biserică.

Ascultarea față de această autoritate episcopală superioară trebuie să se facă din *iubire*, iar împotriva iubirii nu poate fi lege (Gal. 5, 23), de aceea canonul nu cuprinde vreo sancțiune. De asemenea protosul trebuie să se impună numai în duhul *dreptății*, iar nu despotic, pentru că atunci încetează înțelegerea, iar slăvirea Sf. Treimi devine imposibilă.

Niciodată protosul nu s-a ridicat deasupra sinodului pe care l-a convocat și l-a prezidat, ci el însuși s-a supus ca unul care face parte din el. Dar nici sinodul nu a neglijat rolul comunitar al protosului, fără de el neputând să facă nimic.

---

[16] Ibidem.

[17] N. MILAȘ, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, vol. I, p. I, Arad 1930, 236-240.

Așa cum capul coordonează mișcările întregului organism, păstrând unitatea, egalitatea, dar și diversitatea mădularelor lui, tot așa protosul în comuniune cu toți episcopii lui, nu deasupra lor, nici inferior lor, dar cu o slujire specială în mijlocul lor, în unitate cu poporul căruia ei slujeau, a coordonat viața sinodală a Bisericii locale în fruntea căreia el se afla[18].

Instituția „protosului" în Biserica primară s-a concretizat în multe forme, începând de la protosul de la Sf. Liturghie, urmând cu primatul mitropolitului, arhiepiscopului, patriarhului, patriarhului ecumenic și papei de la Roma, care, până în anul 1054, era recunoscut ca „primus inter pares". Modelul principal al „primatului" trebuie să rămână „protosul" de la Sf. Liturghie, care conduce slujba euharistică împreună cu toți slujitorii și cu poporul, uniți în rugăciune, în egalitatea harului și diversitatea darurilor.

Din nefericire, pierderea echilibrului în acest raport sensibil dintre sinodalitate și protos (autoritate), a dus la marea schismă în Biserica primară și la unele neînțelegeri în sânul Bisericii Ortodoxe, până astăzi.

Atunci când Biserica s-a aflat la încercare, când iubirea a fost ispitită de interese personale, dar mai ales când trebuiau luate decizii fundamentale pentru Biserică, autoritatea protosului episcopilor a fost salvată de către autoritatea „protosului" poporului, respectiv a împăratului. Din porunca acestuia au fost convocate toate sinoadele ecumenice, nu ca normalitate firească, ci ca excepție necesară spre restabilirea păcii și a adevărului revelat.

Teologia ortodoxă vorbește mereu de importanța poporului lui Dumnezeu în Biserică, în rugăciunea liturgică, în viața de comuniune, de aceea practic, Biserica n-a neglijat rolul autorității civile în viața bisericească.

Amestecul împăratului în problemele bisericești n-a fost întotdeauna benefic, exemplul trist îl constituie iconoclasmul, dar atunci când împărații s-au restrâns doar la convocarea sinoadelor ecumenice, la apărarea deciziilor lor, și nu s-au implicat în polemicile interne, gestul lor a fost salvator. De aceea Biserica a și instituit o slujbă specială de ungere a împăraților, pentru ca prin aceasta raportul lor cu viața bisericească să fie în duh de adevăr și slujire creștinească.

---

[18] A se vedea și D. STĂNILOAE, *Autoritatea Bisericii,* în Studii teologice, nr. 3-4 / 1964, 183-215.

Pe de alta parte trebuie spus că Biserica a văzut intervenția împăratului ca una de excepție, atunci când autoritatea bisericească n-a fost suficientă pentru afirmarea sinodalității, datorită scăderilor omenești.

Din nefericire criza de autoritate panortodoxă, cauzată de denaturarea înțelegerii și practicii noțiunii de „protos", de transformare a unor privilegii în drepturi pretinse și impuse nejustificat, a continuat până astăzi. Dispariția unei autorități civile de forma împăratului bizantin, care să preia rolul pierdut sau denaturat al „protosului" din Biserica primară, a acutizat această criză. Am putea spune că lipsa unui „protos" autentic, și în Biserică și în popor, așa cum îl găsim în primul mileniu creștin, a lăsat sinodalitatea ca o sanie pe nisip.

Așa se explică de ce sinodalitatea ortodoxă este astăzi o sinodalitate suferindă, care nu a mai reușit să se manifeste plenar în cel de-al doilea mileniu, și care în momentul de față încearcă să depășească toate obstacolele ce-i stau în cale.

Revitalizarea sinodalității ortodoxe este una dintre marile și dificilele misiuni ale Bisericii Ortodoxe contemporane. Aceasta va putea fi posibilă numai prin reevaluarea și redefinirea raportului dintre autoritate și sinodalitate, dintre smerenie și slujire, dintre conducere și ascultare, dintre protos și ultimul credincios, căci – așa cum spune canonul 34 apostolic – „numai astfel va fi înțelegere și se va mări Dumnezeu, prin Domnul, în Duhul Sfânt: Tatăl și Fiul și Sfântul Duh".

4. Sf. Mitropolit Andrei Șaguna și principiul organic al Bisericii

Sf. Mitropolit Andrei Șaguna a ajuns la conducerea Bisericii din Transilvania în momente de criză bisericească[19]. De la început el a fost perfect conștient că starea de criză bisericească nu poate fi depășită decât prin refacerea autorității bisericești și prin renașterea sinodalității vieții bisericești[20]. Așa a ajuns la ideea genială a redescoperirii *principiului organic* în Biserică, adică a

[19] P. BRUSANOWSKI, *Über das Leben des Metropoliten Andrei Freiherr von Șaguna anläßlich seiner Heilgsprechung in der Rumänisch-Orthodoxen Kirche*, în Ostkirchliche Studien, 60. Band, Heft 2, Würzburg 2011, 235-254.

[20] I. D. IVAN, *Statutul șagunian – o sută de ani de aplicare*, în Mitropolia Ardealului, nr. 4-6/1969, 330.

principiului prin care Biserica funcționează ca un organism unitar, prin conlucrarea armonioasă a tuturor părților lui.

Ideea lui Șaguna a pornit de la concluzia că dacă în Biserică s-ar accentua unilateral autoritatea (respectiv principiul ierarhic) s-ar cădea în clericalism, iar dacă s-ar accentua numai sinodalitatea, s-ar cădea în parlamentarism. Or, Mitropolitul Andrei Șaguna nu dorea repetarea greșelilor creștinismului apusean. Numai principiul organic evită căderea în cele două extreme. Așa s-a născut „Statutul Organic al Bisericii Ortodoxe Române din Transilvania" alcătuit de Șaguna și promulgat în anul 1869[21].

Potrivit acestui Statut autoritatea în Biserică o deținea clerul (mitropolitul, episcopul, protopopul, preotul), dar care decideau împreună cu sinoadele din jurul lor (sinodul mitropolitan, sinodul diecezan, sinodul protopopesc, adunarea parohială)[22].

Specific Mitropolitului Șaguna este revigorarea sinoadelor mixte în proporția bine-cunoscută de 1/3 clerici și 2/3 mireni[23]. In felul acesta sinodalitatea și autoritatea s-au armonizat în viața bisericească din Transilvania și care au avut ca urmare o viață bisericească, culturală și națională înfloritoare, fără precedent în istoria Transilvaniei[24].

In același timp, cu scopul de a elimina subiectivismul sau abuzul de putere, Statutul organic a stabilit și separarea puterilor deliberativă, executivă și judecătorească în Biserică, prin faptul că ele erau exercitate de organisme diferite, care nu se influențau reciproc, dar nici nu se separau total, ci păstrau unitatea puterii bisericești, garantată de autoritatea „protosului", sub diferitele lui forme.

Problema abuzului de putere bisericească se întâmplă numai acolo unde autoritatea bisericească se rupe de viața sinodală a Bisericii. Pe de altă parte, abuzul de sinodalitate, respectiv riscul de a cădea în parlamentarism,

---

21 Statutul organic șagunian a primit aprobare din partea împăratului la 28 mai 1869, cf. M. Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române,* vol. 3, București, 1981, 96.

22 A se vedea și J. SCHNEIDER, *Ecleziologia organică a mitropolitului Andrei Șaguna și fundamentele ei biblice, canonice și moderne,* Editura Deisis, Sibiu 2008, 305p.

23 Despre rolul mirenilor în Biserică avea să scrie magistral, demonstrând și continuând canonicitatea viziunii șaguniene, aproape un secol mai târziu, L. STAN, *Mirenii în Biserică,* Sibiu 1943, 816p.

24 A se vedea și K. HITCHINS, *Ortodoxie și naționalitate. Andrei Șaguna și românii din Transilvania*, 1846-1873, București, 1995, 343.

poate fi înlăturat numai prin controlul autorității episcopale competente, care determină și conduce întreaga viață bisericească din eparhie. In acest sens Statutul șagunian rămâne exemplar.

Sinodalitatea panortodoxă de astăzi se află într-o criză similară celei pe care Mitropolitul Andrei Șaguna a găsit-o în Transilvania. El a salvat Biserica din această criză prin armonizarea autorității cu sinodalitatea, în principiul organic. Cred că exemplul lui inconfundabil ne poate ajuta foarte mult în impasul panortodox actual.

5. Armonia principiilor canonice în concepția Părintelui Prof. Liviu Stan

Părintele Prof. Liviu Stan a depus un efort deosebit în *redescoperirea principiilor canonice ortodoxe* și în înțelegerea lor armonioasă. In acest sens, renumitul canonist s-a implicat în prezentarea și explicarea acestor principii, n-a ignorat disputele teologice ale vremii, nici diferitele păreri și concepții teologice divergente. In urma acestor studii Pr. Prof. Liviu Stan a prezentat concepția ortodoxă a Bisericii noastre, pe care o fundamentează, o argumentează sistematic, evidențiind abaterile și greșelile de la viziunea canonică autentică.

De exemplu, legat de *principiul sinodal* Pr. Prof. Liviu Stan a accentuat ideea că sinodalitatea nu este numai o formă sau metodă de conducere a Bisericii, ci este o formă de organizare a întregii vieți bisericești[25]. Accentul l-a pus așadar nu pe actul conducerii, ci pe viața comunitară în Hristos. In acest context a subliniat corect că sinodalitatea mixtă a prevalat sinodalității arhierești: „Așa cum ni se înfățișează în decursul dezvoltării istorice a vieții bisericești, sinoadele apar, prin structura lor, sub un chip îndoit: ca sinoadele mixte, formate din clerici și din laici, și apoi ca sinoade arhierești sau episcopale, formate numai din episcopi de diferite trepte. Cele dintâi, adică sinoadele mixte sunt cele mai numeroase sau mai frecvente, pe când numărul celor din a doua categorie a fost mai mic, ele întrunindu-se la

---

[25] L. STAN, *Despre sinodalitate. Actualitatea problemei,* în I. MARGA (ed.), *Biserica și Dreptul. Studii de drept canonic ortodox, vol. III, Principiile Dreptului canonic Ortodox*, Editura Andreiana, Sibiu 2012, 24 (după Studii Teologice", nr. 3-4 / 1969).

început numai în mod sporadic, și anume atunci când erau puse în discuție mai ales probleme de credință"[26].

Acest fapt a fost valabil chiar și în cazul sinoadelor ecumenice: „În privința sinoadelor ecumenice, este de observat că, deși amintirea lor până și în unele rugăciuni ale Bisericii este păstrată prin numărul episcopilor care au participat la ele, totuși ele nu au fost sinoade strict arhierești, ci sinoade mixte, la care au participat, pe lângă un număr însemnat de alți clerici din treapta presbiteratului și a diaconiei, precum și din alte trepte apărute ulterior în viața Bisericii, și numeroși laici, iar de la o vreme și monahi"[27].

Mai mult, Pr. Prof. Liviu Stan a considerat sinodalitatea mixtă (soboarele) chiar superioară celei arhierești (sinoade): „Tocmai având o înțelegere justă a raporturilor în care se găsește obșteasca slujire liturgică cu obșteasca lucrare sinodală în viața Bisericii, în Bisericile de limbă slavă se folosește cuvântul *sobor* atât pentru a desemna Biserica în calitate de locaș de cult, în care se adună *(sobirati)* credincioșii pentru slujirea liturgică, cât și pentru a desemna sinoadele mixte cărora li se zice și *soboare*, iar nu sinoade, și care sunt considerate, pe drept cuvânt și în mod tradițional, ca formele superioare ale sinodalității"[28].

O atenție deosebită Pr. Prof. Liviu Stan a acordat *principiului organic șagunian*, principiu care nu apare în multe manuale de drept canonic ortodox. Principiul organic pornește de la ideea că Biserica funcționează ca un organism uman, în care toate se află în echilibru, principiu care nu permite ca structura ierarhică a Bisericii să cadă în clericalism, iar sinodalitatea să nu degenereze în parlamentarism. Armonizarea principiului ierarhic cu cel sinodal prin intermediul principiului organic semnifică în concret participarea mirenilor, ca parte a trupului lui Hristos, la exercitarea puterii bisericești. Această participare a mirenilor la viața Bisericii alături de cler, nu este nici un favor, nici o excepție, ci o necesitate în trupul cel viu al Bisericii: „Cu conștiința că ei nu sunt singuri-slujitori, ci numai împreună-slujitori cu laicii ai misiunii Bisericii, și cu conștiința că această misiune depășește în fiecare clipă granițele Bisericii sau ale creștinătății în genere, toți

[26] Ibidem, 32.
[27] Ibidem, 33.
[28] Ibidem, 37.

slujitorii Bisericii Ortodoxe, de la cel mai simplu până la cel mai de frunte, își au permanent atenția îndreptată asupra posibilităților pe care le oferă pentru eficiența slujirii lor sacerdotale, împreuna-slujire a credincioșilor laici, prin exercițiul tuturor drepturilor canonice ale lor, drepturi înțelese în sensul propriu, iar nu în acela de simple concesii, pentru că întreaga lucrare mântuitoare a Bisericii nu a reprezentat și nu poate reprezenta niciodată o simplă bunăvoință clericală și cu atât mai puțin o concesie clericală”[29].

Toată această viziune corectă asupra Bisericii, ca viață organică în Hristos, a fost prezentată în mod inegalabil în lucrarea „Mirenii în Biserică”, lucrare nedepășită până astăzi[30]. Tema a rămas mereu actuală, mai ales problema participării mirenilor la alegerea episcopilor, despre care Pr. Prof. Liviu Stan nota: „Ca o alegere să fie desăvârșită în persoana unui episcop, trebuie să coincidă în actul alegerii, voința mirenilor eparhiei cu aceia a sinodului episcopal competent. Sinodul episcopilor are cuvântul decisiv. In actul propriu zis de alegere sau de cenzurare, el poate prin votul membrilor săi, să accepte sau să refuze înaintarea la episcopie a unui candidat propus de mireni. In caz de refuz trebuie justificare temeinică și numai în sensul că glasul lui Dumnezeu trebuie ascultat mai mult decât al oamenilor; altfel, sinodul este obligat să urmeze voinții indicative a mirenilor, împotriva cărora episcopii nu pot impune pe nimeni. Ca un corectiv al *arbitrariului eventual al colegiului episcopal,* poporul are dreptul de a refuza primirea unui vlădică necerut și neiubit de el”[31].

Acrivia științifică, documentată în detaliu, i-a permis totodată Pr. Prof. Liviu Stan să aibă un spirit critic față de realitățile bisericești din vremea sa și să combată, cu mult curaj pertinent, toate abaterile canonice. De exemplu, tot în lucrarea *Mirenii în Biserică,* autorul nota: „Practica Bisericii adeseori n-a fost corect canonică, după cum am văzut prin multe exemple.

---

29 L. STAN, *Poziția laicilor în Biserica Ortodoxă,* în I. MARGA (ed.), *Biserica și Dreptul. Studii de drept canonic ortodox, vol. IV, Structura, organizarea și membrii Bisericii*, Editura Andreiana, Sibiu 2013, 230 (după Studii Teologice, nr. 3-4 / 1968), prelegere susținută la Facultatea de Teologie din Heidelberg, la 20 iulie 1967.

30 L. STAN, *Mirenii în Biserică,* Sibiu, 1943. Această carte a fost tradusă și în limba germană de către Prof. Dr. Hermann PITTERS, editor Stefan TOBLER, *Die Laien in der Kirche. Eine historisch-kirchenrechtliche Studie zur Beteiligung der Laien an der Ausübung der Kirchengewalt,* Ergon-Verlag, Würzburg, 2011, 633p.

31 Ibidem, 608-609.

La noi în Biserică, prin legea din 1925, s-a adoptat iarăși o practică nedeplin canonică (...), corect este ca *numai sinodul episcopal al mitropoliei în care se cuprinde eparhia vacantă, să facă cenzurarea alegerii și nu sinodul unei țări*"[32].

De asemenea, viziunea Pr. Prof. Liviu Stan este una foarte modernă, întrucât nu o vede legată necondiționat de nici un criteriu exterior, nici măcar de cel național: „Baza națională pentru organizarea unei Biserici autocefale nu constituie o bază obligatorie și nici singura bază care reclamă sau justifică organizarea unei unități autocefale..... Nu trebuie să se excludă posibilitatea de a se lua drept bază pentru organizarea unor unități autocefale și cadrul geografic, și cadrul politic statal, și cadrul statal polinațional, precum și orice alte forme în care se va organiza în dezvoltarea sa istorică viața omenească"[33].

Pr. Prof. Liviu Stan s-a preocupat și de *principiul autonomiei,* pe care l-a tratat în mai multe studii. Ideea pe care Pr. Prof. Liviu Stan a accentuat-o vine din tradiția șaguniană, și anume faptul că autonomia coboară până la nivel parohial (pentru mulți teologi, din păcate, autonomia coboară numai la nivel eparhial!): „Deși aflate sub îndrumarea și conducerea centrală a episcopilor, totuși parohiile s-au constituit în comunități autonome de grad mai mic, beneficiind de o autonomie mai restrânsă decât eparhiile (...). Autonomia parohială se aduce la expresie în mod concret prin dreptul exclusiv al preotului parohiei de a propovădui, de a săvârși cele sfinte și de a face acte de jurisdicție bisericească pe teritoriul parohiei. Acest drept al lui este garantat nu numai față de slujitorii de grad egal, ci și față de clericii superiori, inclusiv față de arhiereii sau chiriarhii de orice treaptă, care n-au jurisdicție asupra eparhiei din care face parte"[34].

O idee fundamentală pe care Pr. Prof. Liviu Stan a evidențiat-o este și aceea că preotul, ca deținător al harului primit la hirotonie, nu poate fi privit ca simplu „delegat" al episcopului. Un delegat n-are autonomie, nici libertate, și nu face nimic din ceea ce îi aparține de drept: „Preotul paroh este

---

[32] Ibidem, 609. Acest citat ne duce cu gândul la ceea ce s-a întâmplat în Ardeal, în anul 2005: oare alegerea unui mitropolit este posibilă fără votul majorității episcopilor sufragani? Răspunsul explică diviziunea care a urmat.

[33] Ibidem, 97.

[34] L. STAN, *Despre autonomia bisericească,* în I. MARGA (ed.), *Biserica și Dreptul. Studii de drept canonic ortodox, vol. III, Principiile Dreptului canonic Ortodox*, Editura Andreiana, Sibiu 2012, 112 (după Studii Teologice, nr. 5-6 / 1958).

un slujitor autonom, ca și episcopul, și *nu este nicidecum un simplu ‹delegat permanent› al episcopului*. El este doar părtaș cu episcopul la succesiunea apostolică a preoției pe care o exercită în dependență de episcop, după cum episcopul o exercită în dependență de sinod. El este supus episcopului într-un fel mai strâns decât este supus episcopul față de sinod, dar această supunere sau ascultare la care este obligat față de episcop nu-i anulează, ci doar îi limitează autonomia slujirii lui”[35].

Această idee transpusă în practică de legislația șaguniană, a fost subliniată și de Episcopul canonist Nicodim Milaș: „Serviciul parohului... există în sine și *nu este efluxul unei împuterniciri temporale a episcopului*. El se găsește în organizația Bisericii și independent, deși emană de la puterea episcopală și este subordonată ei. Episcopul este și rămâne păstorul suprem în eparhia sa cu dreptul de a exercita funcțiunea de păstor suprem, însă *canoanele nu permit episcopilor să deranjeze pe paroh în exercitarea regulată a drepturilor stabilite*, să-l suspende de la serviciu fără motive importante și legale, să-l transfere sau să-l depună, fără cauză justificată, fără sentință formală. In serviciul parohului, care este independent în limitele unui ținut oarecare, rezidă plinătatea puterii spirituale, adică parohul are deplina putere spirituală in limitele parohiei sale, conform dreptului acordat lui de episcopul eparhial”[36].

Aceiași idee a apărat-o și Arhid. Prof. Ioan N. Floca: „Preotul însuși este un păstor, deținând puterea harică și misiunea de a sfinți viața credincioșilor și a-i duce la mântuire, iar această lucrare a sa, el o desfășoară pe baza dreptului său propriu, iar nu numai ca simplu delegat al episcopului”[37].

Viziunea prin care preotul este considerat un delegat dependent total de episcopul locului, denaturează învățătura Bisericii despre cele trei trepte ale hirotoniei, trepte care sunt în armonie, au fiecare harul lor, autonomia lor, drepturile și îndatoririle lor, nu se separă total, nu se subordonează total, nu se contopesc total. Chiar numai din punct de vedere administrativ,

---

[35] Ibidem.

[36] Nicodem MILAȘ, Fost Episcop al Zarei (Dalmația), *Dreptul bisericesc oriental*, traducere de Dim. I. CORNILESCU și Vasile S. RADU, revăzută de I. MIHĂLCESCU, București, 1915, 333.

[37] I. N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, Sibiu, 1993, notă la comentariul canonului 39 apostolic, 30.

preotul paroh trebuie să aibă o anumită autonomie, prin care și răspunde de ceea ce face, iar din punct de vedere duhovnicesc preotul leagă și dezleagă în nume propriu, nu în numele celui care l-a delegat, ba mai mult, ceea ce leagă un preot nu mai poate dezlega nimeni, nici chiar episcopul. Numai în monahism se vorbește de o ascultare totală, dar aceasta este altceva, care nu are legătură cu hirotonia, pentru că privește și monahismul feminin[38].

Concepția Pr. Prof. Liviu Stan a fost o concepție armonioasă, care nu a pus în opoziție sau concurență episcopatul cu preoția, de aceea el nu a tolerat nici autocratismul episcopal, nici liberalismul preoțesc. El a văzut relația episcop-preot nu una a condescendenței de la superior la inferior (preotul nu săvârșește epicleza din „delegație"), ci una a iubirii, a relației părinte-fiu, în care iubirea nu constrânge, nu sufocă, nu separă, ci unește în aceeași misiune de mântuire în Hristos. În același timp, relația episcop-preot trebuie să fie în duhul dreptății, în duhul ascultării canonice, ascultare care întărește responsabilitatea lor, față de oameni și față de Dumnezeu, în lucrarea de mântuire.

---

[38] Supunerea sau ascultarea canonică are ca fundamente principale libertatea și credința, fără acestea două supunerea canonică devine fie constrângere, fie non-sens. Semnul liturgic al supunerii canonice este *tunderea* părului, pe care Biserica o practică, după model biblic (Fapte 21, 23-27), la botez, la hirotonie și la depunerea voturilor monahale. Astfel și supunerea canonică este graduală, în funcție de tunderea pe care creștinul o acceptă și la care se supune de bună voie, respectiv: a) *supunerea canonică a mireanului* față de Biserică, în baza tunderii de la botez. Este supunerea cea mai lejeră, lipsită de orice constrângere, bazată pe credință și pe dorința de mântuire; b) *supunerea canonică a clericilor* față de superiorii lor, în baza tunderilor de la botez și de la hirotonie. Este o supunere crescută, condiționată de legământul de la hirotonie, dar care nu poate fi totală, întrucât nu poate să excludă autonomia și responsabilitatea personală a clericilor – fiecare în treapta lui – în misiunea bisericească încredințată lor; c) *supunerea canonică a monahilor* față de superiorii lor (starețul, stareța), în baza tunderilor de la botez, de la depunerea voturilor monahale și, acolo unde este cazul, de la hirotonie. Această supunere canonică este totală, care merge până la tăierea deplină a voii personale. Supunerea canonică nu poate fi invocată atunci când autoritatea bisericească vrea să-și exercite prin ea abuzul de putere. De aceea sfintele canoane condamnă clericii care abuzează de puterea bisericească (can. 4, VII ec.), iar cei aflați în ascultare nu pot fi trași la răspundere pentru nesupunere canonică, atunci când semnalează abuzul, ba chiar sunt îndemnați să ceară ajutorul unor instanțe superioare (can. 125 Cart.). Călugării, fără a fi condamnați ca neascultători, pot chiar să părăsească mânăstirile lor atunci când starețul nu mai respectă rânduielile bisericești sau devine eretic (17 Nichifor Mărt.).

6. Sinodalitate și primat, expresii ale iubirii și dreptății, în armonie

Armonia este trăsătura fundamentală a creației divine, este expresia cea mai evidentă a faptului că această creație a fost la început „bună foarte”. In sens opus, păcatul înseamnă dizarmonie, înseamnă ruptură în creație și ruptură între Dumnezeu și om, care duce în final la deznodământul absurd al morții.

Hristos, prin Biserica Sa, reface armonia întregului cosmos („cer nou și pământ nou”), dar mai ales armonia dintre om și Dumnezeu în împărăția cerurilor. De aici toată lucrarea Bisericii trebuie să fie angajată pe drumul refacerii armoniei pierdute, a armoniei dintre valori, a armoniei dintre principiile canonice, a armoniei dintre sinodalitate și autoritate, dintre iubire și dreptate.

O sinodalitate fără o autoritate (protos) care să o pună în mișcare (este cazul sinodalității ortodoxe actuale, bine teoretizată, dar aproape ineficientă) este ca o sanie pe nisip (Liviu Stan), iar o autoritate (primat) care sufocă sinodalitatea este ca o piatră care strivește și nu zidește. Armonia dintre sinodalitate și primat devine posibilă numai atunci când ea devine expresia sinceră a comuniunii în iubire și dreptate.

Numai armonia dintre o sinodalitate reală și eficientă pusă în mișcare de o autoritate recunoscută și prețuită, fără tendințe despotice, susținută de armonia dintre membrii ierarhiei, dintre cler și popor, dintre căsătoriți și monahi, dintre bărbați și femei, dintre teologi și laici etc., poate ține Biserica mereu vie și lucrătoare, care își descoperă sensul și rostul ei, potrivit voinței întemeietorului ei, Iisus Hristos, Domnul nostru.

The Canonical Norms
Regarding the Granting of Epitimia

Constantin Rus

Abstract. Penance is a form of discipline or a prohibition administered by the priest (in accordance with the canons or laws of the Church) to those repentant Christians for whom it is necessary, much as a doctor prescribes a suitable medicine or treatment. It is a form of treatment for a moral sickness. Examples of penances are: fasting over and above what is required of all Orthodox Christians, special prayers of repentance with prostrations, reading books which will help in overcoming one's weakness, and the performance of good works.

Keywords: *confession, communion, spiritual father, epitimia, penance, absolution, forgiveness, repentance, penitent.*

Introduction

Following the teaching of Our Savior and His Apostles, we believe that the Sacrament of Repentance cleanses the soul of the repentant Christian and heals his spiritual ills so that after the absolution of his sins, he once more becomes innocent and sanctified, as he was after Baptism. Confession reinstates the living ties between the Christian and the Body of Christ, i.e. the Church. The power of this Sacrament comes from the blood of the Lamb of God, our Lord Jesus Christ, who because of his infinite love and compassion toward us took upon Himself all our sins, nailed them to the cross and suffered what we had to suffer as transgressors of God's commandments. Freed from the burden of sins, the Christian once again rises to spiritual life and gains strength to strive for moral perfection.

To receive the most from the Sacrament of Repentance, a person must prepare for it with prayer, reading of Scripture and introspection. Fasting is an old and a helpful tool for repentance and spiritual renewal.

From the external aspect, the Sacrament of Repentance consists of two parts: a) the verbal confession of all sins done by the repentant, and b) the prayer of absolution administered by the pastor-confessor. The loud articulation of one's sins, i.e. confession, is an indispensable factor of true repentance because it forces the penitent to overcome pride, which is the source of most of our spiritual ills. Besides, the acknowledgment of one's faults and bad habits draws a person closer to overcoming them. This is a well-known psychological fact. Many non-religious people go to psychiatrists and receive help just by openly discussing their inner difficulties. The Sacrament of Confession, beyond the psychological, has a sacramental aspect, because through it operates the healing power of the Grace of Jesus Christ.

Repentance, to be effective, should not be limited just to awareness of one’s sinfulness or to a cold admission of unworthiness. It should be accompanied with a deep feeling of regret and a sincere desire to become a different person. It requires the decision to battle with one's evil inclinations and the will to correct one's way of life. The penitent opens his soul to God, the true and loving Physician, and asks for mercy and help in the battle with bad tendencies. Such heartfelt contrition is necessary so that the effectiveness of the Sacrament will extend not only to the removal of committed sins but also to bring the Divine remedy into the receptive soul and strengthen it against future temptations.

Upon finishing his confession the penitent kneels before the cross and the gospel, and the priest-confessor places the stole upon his head and prays for the absolution of sins. The priest requests the heavenly Father not to turn away from the repentant as He did not turn away from the prodigal son but to again make him a new creature and a worthy member of His Divine Kingdom. At this time the invisible Grace of God descends upon the Christian and renews within him the spirit of righteousness.

Jesus Christ spoke twice of the Sacrament of Repentance. The first time He said to the Apostle Peter that He will give him the keys of the kingdom of heaven so that whatever he will bind on earth will be bound in

heaven and whatever he will loose on earth will be loosed in heaven (Matthew 16, 19). Some time later He gave the authority to forgive and to retain sins to all the Apostles. This was done in conjunction with their task to resolve problems among the members of the Church: "*If your brother sins against you, go and tell him his fault between you and him alone. If he hears you, you have gained your brother. But if he will not hear, take with you one or two more, that by the mouth of two or three witnesses every word may be established. And if he refuses to hear them, tell it to the Church. But if he refuses even to hear the Church, let him be to you like a heathen and a tax collector. Assuredly, I say to you, whatever you bind on earth will be bound in heaven, and whatever you loose on earth will be loosed in heaven*" (Matthew 18, 15-18).

The Lord solemnly established the Sacrament of Confession soon after His Resurrection. He appeared to His disciples and said to them, "*Peace unto you! As the Father has sent Me, I also send you. And when He had said this, He breathed on them and said: Receive the Holy Spirit. If you forgive the sins of any, they are forgiven them; if you retain the sins of any, they are retained*" (John 20, 21-23). The apostles transmitted this power to absolve and to retain sins to their disciples – bishops and priests – who were to continue their task of saving human souls.

St. John Chrysostom, commenting on the authority given to the pastors of the Church "*to bind and loose*", wrote, "What the priests determine on earth, God affirms on high in Heaven, just as the Master ratifies the decision of His servants"[1]. However, the priest-confessor does not absolve sins by his own power, and there is nothing mechanical in the prayers of absolution. The priest-confessor is only a witness of one's repentance and a mediator of Divine Grace. God appointed him to be an instrument of His mercy. Ultimately it is up to the repentant to make his soul receptive to the healing Grace.

By its wide magnitude and power, the invisible work of Grace in the Sacrament of Repentance covers all of man's lawlessness. There is no sin

---

1 ST. JOHN CHRYSOSTOM, *On the Priesthood*, III, 5, translated with Introduction and Notes by W. R. W. STEPHENS, in P. SCHAFF (ed.), *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, First Series, vol. IX: *St. Chrysostom: On the Priesthood; Ascetic Treatises; Select Homilies and Letters; Homilies on the Statutes*, WM. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1889, 49.

which is beyond forgiveness. What is crucial here is to have sincere regret for committed sins and to decide to become a better Christian. Our Lord Jesus Christ said, "*I did not come to call the righteous, but sinners to repentance*" (Matthew 9, 13). New Testament Scriptures are full of examples of God's mercy to sinners. Great was the Apostle Peter's sin of denial, but when he repented, Jesus forgave him and reinstated him as an Apostle. After the Pentecost, when the Apostle Peter started to preach the Gospel, he called to repentance even those Jews who crucified the Messiah (Acts 2, 38), and later he called to repentance Simon, who was a sorcerer and at the end became a heretic (Acts 8, 22). Saint Paul, before becoming an apostle, hated the Christian faith, persecuted the Church and took part in the death of the first martyr, the deacon Stephen. Later he was forgiven by God and received from Him abundant grace. Remembering God's infinite mercy, St. Paul once absolved a person guilty of incest, subjecting him first to temporary excommunication (II Corinthians 2, 7).

With all this one should remember that absolution of sins in the Sacrament of Confession is an act of mercy, not of thoughtless pity. It is given for the spiritual benefit of man "*for edification and not for your destruction*" (II Corinthians 10, 8). This fact places a great responsibility on the priests when they perform this Sacrament.

The Holy Scripture mentions instances or conditions in which sins are not forgiven. Specifically, it mentions that blasphemy against the Holy Spirit will not be forgiven either in this world nor the next (Matthew 12, 31-32). In addition it speaks of especially devastating "*mortal sins*". "*All wrongdoing is sin*", explains the Apostle John, "*but there is a sin leading to death. I do not say that he should pray about that [person who commits such mortal sin*" (I John 5, 16). The Apostle Paul teaches that "*it is impossible for those who were once enlightened and have tasted the heavenly gift, and have become partakers of the Holy Spirit, and have tasted the good word of God and the powers of the age to come, if they fall away, to renew them again through repentance, since they crucify again for themselves the Son of God, and put Him to an open shame*" (Hebrews 6, 4-6). All these warnings refer to people with a cynical attitude toward God; they either reject His mercy or they don't want to abandon their sinful habits.

In all cases the reason for unforgiveness comes not from any limitations of the Sacrament of Confession but from the unrepentance of the sinner. Indeed, in the case of speaking offensive words against the Holy Spirit, how can any sins be forgiven when His mercy is ridiculed and rejected? On the other hand we must believe that even the sin of blasphemy can be forgiven when it is followed by a true repentance. St. John Chrysostom says the following about this: "For even this guilt [blasphemy against the Holy Spirit] was forgiven to many repentant Jews. Many of them who blasphemed against the Holy Spirit [during Jesus Christ's preaching] later believed, became Christians and everything was forgiven to them"[2]. The Fathers of the Seventh Ecumenical Council (787 A.D. in the city of Nicea, near Constantinople), in canon 5, said the following about mortal sins: "A mortal sin is the one which remains unrepented ... These [sinners] will have no share with the Lord, unless they humble themselves and turn away from their transgressions"[3].

The Gospel teaches that all must be allowed to repent, "*I say to you that there will be more joy in heaven over one sinner who repents than over ninety-nine just persons who need no repentance*" (Luke 15, 7). These words include Christians who have fallen into sin.

Some contemporary Christians mistakenly believe that their faith alone makes them holy and free of sin and that for this reason there is no necessity to repent of anything. Referring to these self-satisfied "righteous" ones, the Apostle James writes, "*For we all stumble in many things*" (James 3, 2). The Apostle John teaches that even Christians, not only pagans, need to cleanse their conscience: "*If we say we have not sinned, we make Him a liar, and His word is not in us. If we confess our sins, He [Jesus Christ] is faithful and just to forgive us our sins and to cleanse us from all unrighteousness*" (I John 1, 9-10).

The Holy Fathers of the Church explain that the absence of a penitent attitude occurs in people not because they are actually sinless but because of

---

2 St. JOHN CHRYSOSTOM, *Homily* XLI, 4 *on the Gospel of St. Matthew,* translated by M. B. RIDDLE, in P. SCHAFF (ed.), *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of Christian Church,* First Series, vol. X: *Saint Chrysostom: Homilies on the Gospel of Saint Matthew,* WM. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Papids, Michigan, 1978, 266-267.

3 D. CUMMINGS (ed.), *The Rudder (Pedalion) of the Metaphorical Ship of the One Holy Catholic and Apostolic Church of the Orthodox Christians,* Chicago, 1957, 433.

their spiritual hardening. Indeed, the brighter the light, the clearer one detects the dust and other defects on objects. Similarly, the closer man approaches God, the clearer he sees his shortcomings and the humbler he becomes. In the lives of saints we see that the more they succeeded in Christian virtues, the more unworthy they felt about themselves. Even saints who performed great miracles repented with grieving and tears of their insignificant faults and considered themselves unworthy.

1. The Ritual of the Holy Sacrament of Confession

The best time for confession is on the eve of Communion, usually on Saturday before or during Vespers. If one cannot come to the Vespers service, he can confess on the day of Communion. In that case, it is necessary to come before the Liturgy starts, because the priest should not be distracted from the altar during the service. Those who come late must understand that Confession during Liturgy delays the church service, causes other worshippers to wait and forces the priest to rush. This kind of haphazard Confession can hardly accomplish what this great Sacrament was intended for. It lowers Confession to the level of a meaningless ritual.

During the Sacrament of Confession, after the commencement prayers and the 51st Psalm, the priest-confessor reads the following Troparia:

> "Have mercy on us Lord, have mercy on us; for being devoid of all defense, we sinners offer to Thee, as Master, this supplication: Have mercy on us".

Glory to the Father and Son and Holy Spirit.

> "Lord have mercy on us, for in Thee have we trusted. Be not very angry with us, neither remember our iniquities, but as One tender of heart, look down upon us even now and deliver us from our enemies. For Thou art our God, and we are Thy people, all being the work of Thy hands, and we call upon Thy name".

Now and ever, and unto ages of ages. Amen:

> "Open unto us the door of Thy loving-kindness, O Blessed Birth-giver of God, so that hoping in Thee we may not perish, but through Thee

may be delivered from adversities, for Thou art the salvation of Christian people"[4].

Lord have mercy, Lord have mercy, Lord have mercy.
Then the priest reads the following prayer:

"O God our Savior, Who by Thy prophet Nathan granted unto repented David pardon of his transgressions, and have accepted the Manasses' prayer of penitence! Do Thou, in Thy love towards mankind, accept also Thy servant [name] who repents of his sins which he has committed, overlooking all that he has done, pardoning his offenses and passing by his iniquities. For Thou hast said, O Lord: I have desired not the death of a sinner, but rather that he should turn from the wickedness which he has committed, and live. And that even unto seventy times seven sins ought to be forgiven. For Thy majesty is incomparable, and Thy mercy is limitless, and if Thou shouldst regard iniquity, who should stand? For Thou art the God of the penitent, and unto Thee we ascribe glory, to the Father, and to the Son, and to the Holy Spirit, now and ever, and unto ages of ages. Amen"[5].

The priest further reminds the repentant:

"Behold, my child, Christ stands here invisibly receiving your confession. Do not be ashamed and do not fear, and do not withhold anything from me; but without doubt tell all you have done and receive forgiveness from the Lord Jesus Christ. Lo, His holy image is before us, and I am only a witness, bearing testimony before Him of all things which you say to me. But if you conceal anything from me, you shall have the greater sin. Take heed, therefore, lest having come to the physician, you depart unhealed"[6].

The repentant stands before the lectern, crosses himself, kisses the cross and the holy gospel, and in a repentant attitude confesses sins before the priest. After he finishes, the priest gives needed advice and sometimes instructs him to do certain things in order to help the penitent to overcome some bad habits – to read Scriptures, pray, fast, do some kneeling, to make certain acts of mercy, etc.

---

4 *Molitfelnic,* Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2006, 63.

5 *Molitfelnic,* 63-64.

6 *Molitfelnic,* 65.

At the end the penitent kneels before the cross, and the priest, covering the head of the penitent with his stole, reads the following prayer of absolution:

> "O Lord God of the salvation of Your servants, merciful, compassionate and long-suffering; Who repents concerning our evil deeds, not desiring the death of a sinner, but that he should turn from his way and live. Show mercy now on Your servant [name] and grant to him (or her) an image of repentance, forgiveness of sins and deliverance, pardoning all his (or her) sins, whether voluntary or involuntary. Reconcile and unite him (or her) to Your Holy Church, through Jesus Christ our Lord, to Whom, with You, are due dominion and majesty, now and ever and unto ages of ages. Amen"[7].

> "May our Lord and God, Jesus Christ, by the grace and compassion of His love for mankind, forgive you, my child, [name], all your transgressions. And I His unworthy Priest, through the power given me, forgive and absolve you from all your sins, in the Name of the Father, and of the Son, and of the Holy Spirit. Amen"[8].

Following this prayer, the penitent rises, kisses the Cross and the Gospels and, receiving a blessing from the priest, steps away thanking God.

And so you must give him or her the canon or epitimia according to the measure of his sins; and, if he or she has committed more and greater sins, you must give him a greater canon, that is, to be stopped from the Holy Eucharist for many years; and the slightest sins you must forgive them, for the canon you gave them.

Thus, in the Sacrament of Confession God gave us a powerful tool to battle sin. In preparing for our confession of sins, we learn to watch over our inner life more carefully, to realize our weak points and the cunning methods of our temptor, the devil. Sincere confession before a priest helps us combat our pride and thus to become free from the bonds of passion with which the devil wants to ensnare us.

After a deep repentance and the Divine cleansing that follows it, a Christian feels as if a heavy stone was removed from his heart. He finds himself renewed and enlightened, willing to love God and other people. This feeling should be the most obvious proof of the great spiritual power of the

[7] *Molitfelnic,* 74.
[8] *Molitfelnic,* 75.

Sacrament of Confession. For this reason let us cherish this Divine tool of spiritual healing and ask God to give us wisdom and willingness to lead the remaining days of our life in righteousness, so that all our thoughts, words and deeds will be directed toward His glory and our salvation.

St. Basil the Great says: "Repentance should not cease during this life: for who is without sin? At all times we sin, if not with deeds, then with the word; if not with the word, then with the thought. However small the sins are, they stain the conscience, and the conscience must always be clean. If it needs to be kept clean but still stains daily, then we must clean it all day long".

2. The Canonical norms Regarding the Granting of epitimia

In the chair of confession, the final goal is to regenerate the soul. However, as in the entire pastoral leadership, man should not be regarded by the spiritual father as exclusively in relation to spirituality. He must be considered entirely, in his synthesis of body and soul, because both partake to the acts committed; that is, the personality in complete unity of his physical and spiritual aptitudes, as well as in his relations with life in its particular aspects and forms, must be regarded in penitence.

It is therefore understood that when prescribing the *epitimia*, a number of considerations must be taken into consideration in relation to the individual's personality and his life in the world, in order to know whether the prescribed epitimia is to be for the salvation and sanctification of soul and body, or to what extent both will be combined.

A. First, the spiritual father or confessor will consider:

a) the natural properties of the penitent's temperament and of the soul's state or, in other words, his individuality, especially in relation to sin. In this regard, St. Gregory of Nazianzus incorporates classical principles in his work *In Defence of His Flight to Pontus, and His Return, After His Ordination to the Priesthood:*

> "As then the same medicine and the same food are not in every case administered to men's bodies, but a difference is made according to their

degree of health or infirmity; so also are souls treated with varying instruction and guidance. To this treatment witness is borne by those who have had experience of it. Some are led by doctrine, others trained by example; some need the spur, others the curb; some are sluggish and hard to rouse to the good, and must be stirred up by being smitten with the word; others are immoderately fervent in spirit, with impulses difficult to restrain, like thoroughbred colts, who run wide of the turning post, and to improve them the word must have a restraining and checking influence"[9].

"Some are benefited by praise, others by blame, both being applied in season; while if out of season, or unreasonable, they are injurious; some are set right by encouragement, others by rebuke; some, when taken to task in public, others, when privately corrected..."[10].

"Upon some it is needful to keep a close watch, even in the minutest details, because if they think they are unperceived (as they would contrive to be), they are puffed up with the idea of their own wisdom. Of others it is better to take no notice, but seeing not to see, and hearing not to hear them, according to the proverb, that we may not drive them to despair, under the depressing influence of repeated reproofs, and at last to utter recklessness, when they have lost the sense of self-respect, the source of persuasiveness. In some cases we must even be angry, without feeling angry, or treat them with a disdain we do not feel, or manifest despair, though we do not really despair of them, according to the needs of their nature. Others again we must treat with condescension and lowliness, aiding them readily to conceive a hope of better things. Some it is often more advantageous to conquer — by others to be overcome, and to praise or deprecate, in one case wealth and power, in another poverty and failure"[11].

---

[9] ST. GREGORY OF NAZIANZUS, *In Defence of His Flight to Pontus, and His Return, After His Ordination to the Priesthood, with an Exposition of the Character of the Priestly Office*, XXX, translated by C. G. BROWN and J. E. SWALLOW, in P. SCHAFF and H. WACE (eds.), *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, Second Series, Vol. VII, Buffalo, New York, Christian Literature Publishing Co., 1894, 211.

[10] ST. GREGORY OF NAZIANZUS, *In Defence of His Flight to Pontus, and His Return, After His Ordination to the Priesthood, with an Exposition of the Character of the Priestly Office,* XXXI, in P. SCHAFF and H. WACE (eds.), *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, vol. VII, 211.

[11] ST. GREGORY OF NAZIANZUS, *In Defence of His Flight to Pontus, and His Return, After His Ordination to the Priesthood, with an Exposition of the Character of the Priestly Office,* XXXII, in P. SCHAFF and H. WACE (eds.), *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, vol. VII, 211.

"For our treatment does not correspond with virtue and vice, one of which is most excellent and beneficial at all times and in all cases, and the other most evil and harmful; and, instead of one and the same of our medicines invariably proving either most wholesome or most dangerous in the same cases — be it severity or gentleness, or any of the others which we have enumerated — in some cases it proves good and useful, in others again it has the contrary effect, according, I suppose, as time and circumstance and the disposition of the patient admit. Now to set before you the distinction between all these things, and give you a perfectly exact view of them, so that you may in brief comprehend the medical art, is quite impossible, even for one in the highest degree qualified by care and skill: but actual experience and practice are requisite to form a medical system and a medical man"[12].

Inspiring from this text, St. Gregory the Great formulates the same principle, as follows:

"one and the same exhortation does not suit all, inasmuch as neither are all bound together by similarity of character. For the things that profit some often hurt others; seeing that also for the most part herbs which nourish some animals are fatal to others; and the gentle hissing that quiets horses incites whelps; and the medicine which abates one disease aggravates another; and the bread which invigorates the life of the strong kills little children"[13].

Therefore, the epitimia corresponding to a sin, in its application from individual to individual, must be subject to the rules of adaptation.

a) It will be taken into account especially the **moral level**, i.e., the degree of virtue and perfection of the subject of confession. Those who are pious, for example, will preferably be recommended the spiritual epitimia: such as religious meditations, prayers, pious readings, etc. Certainly, these epitimia recommended for these categories of believers do not generally have the correctional or healing character of moral sins; they are only meant

---

12 **St.** GREGORY OF NAZIANZUS, *In Defence of His Flight to Pontus, and His Return, After His Ordination to the Priesthood, with an Exposition of the Character of the Priestly Office*, XXXIII, in P. SCHAFF and H. WACE (eds.), *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, vol. VII, 211.

13 St. GREGORY THE GREAT, *Pastoral Rule*, Book III, *Prologue*, translated by J. BARMBY, in P. SCHAFF and H. WACE (eds.), *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, Second Series, vol. XII, Buffalo, New York, Christian Literature Publishing Co., 1895, 24.

to make them increase or advance in their state and become more worthy of union with God.

B. Epitimia must then be prescribed in relation to:

a) the powers of the penitent. Saint John the Faster advises in this activity that, when fixing the epitimia, one should consider not only the increase of sin, but also to take into account the powers of the one who receives the epitimia. Otherwise, it may happen to disappear and to give up any attempt to reform it. By this, we should not understand the easing of heavy sins, nor the tightening of light ones. Thus, the kneeling of a weak, sick or old, or cardiac penitent will not be required, as they do not have the necessary physical resources, however willing they may be. Such penitents will be given one of the spiritual epitimia corresponding to their situation. It is good for the spiritual father always to be especially interested in the cases of penitents with a clear repentance disposition, which means they have personally tried to leave the sin, before coming to confession. The spiritual father will then know the exact stage of the moral illness and so what kind of epitimia could be applied.

b) Then the possibilities of life and personal relationships of the penitent will be considered. In order for the prescribed epitimia to be possible, it must naturally fall into the living and mental conditions of the penitent as well as of the epoch or society. The Holy Fathers recommend to the spiritual fathers not to administer the epitimia for the sin in question, if by this the sin would be allowed to be guessed and thus they could give birth to shortcomings. The spiritual father will therefore choose such an epitimia that will lead to the same purpose of repentance and reformation.

c) The prescribed epitimia should be possible in the personal mentality of the penitent and of the present time. The epitimia is not suitable, for example, if, wishing to awaken the hatred for sin, it descends the human personality into the penitent's own eyes. It is essential that the imposed epitimia should not discourage the penitent. The pastoral tact of the Saint Apostle Paul towards the incestuous one in Corinth is as edifying as possible in this regard. The Apostle Paul, said St. John Chrysostom, tried to impose on the incestuous man the brake of a saving counsel, in order to prevent him

from fornication after forgiveness. "For, not as one who has washed all quite away; but as fearing lest he should work aught of deeper mischief, I have received him, he said. Whence we learn that we must determine the penance, not only by the nature of sins, but by the disposition and habit of them that sin. As the Apostle did in that instance. For he feared his weakness"[14]. An epitimia prescribed against the above rules will not be fulfilled by the penitent, even if for the sake of embarrassment nothing replies to the spiritual father. Even if he tries to fulfill it, he will not do so unless in part, that is, superficially, or only formally. The salutary purpose pursued by the canon will not be achieved, as with any disease, in which the medicine is not borne by the sick.

C. When fixing the penance, the kind, the nature and the gravity of the sin, as well as the disposition of reformation the penitent will be taken into account. In this regard, St. Gregory of Nyssa, in canon 1, says:

> "For precisely as in the case of bodily treatment the purpose of the art of the physician is to heal the one who is ill, though the kind of care given differs (for the curative method available for each of the diseases has to be suitably chosen with respect to the variety of the ailments); so too, since there is a great variety of affections in the case of a disease of the soul, the curative care will necessarily be of many kinds, and adapted to the disease it is intended to cure"[15].

It is understood that for a greater sin a sharper penance should be prescribed than for a lighter sin. The rule to observe is the following: "let not the repentance be less than the sin", says St. Cyprian[16].

The gravity of sin is tinted by a whole series of conditions, of which the first are related to the person of the penitent. In this sense, St. John the Faster says: "There are ten different kinds of those that are confessed by me.

---

[14] ST. JOHN CHRYSOSTOM, *Homily IV, 4 on Second Corinthians,* translated by Rev. T. W. CHAMBERS, D. D., in P. SCHAFF (ed.), *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian,* First Series, vol. XII: *Saint Chrysostom: Homilies on the Epistles of Paul to the Corinthians,* WM. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1983, 297.

[15] D. CUMMINGS (ed.), *The Rudder (Pedalion)*, 866.

[16] ST. CYPRIAN, *The Lapsed,* XXV, in A. ROBERTS and J. DONALDSON (eds), *The Ante-Nicene Fathers,* vol. V: *Fathers of the Third Century: Hippolytus, Cyprian, Caius, Novatian,* New York, Charles Scriber's Sons, 1919, 447.

One sinned a little and in one way and willingly repented. Another often sinned in many ways; and the other sinned by nature, also sinned in one way, dwelling in it until old age. Another sinned against his nature recovered faster for the fear of God; and another came to confession because of illness and the rush of misery or even on the deathbed confessing, he died. Another one was denied any kind of sin and then confessed his sins; and another, sinning until to confession, died after confession. Another, confessing his sins, could not or would not interrupt them; another, he promised that he would stop from all evil, but only from one he cannot; and others, having sinned by service, by constraint or fear, by gifts or by inexperience or in other ways have sinned, they confessed themselves"[17].

Therefore the spiritual father will take into account all the circumstances that decide the gravity of sin. In this respect, the following will be considered:

a) the social and family position, as well as the age of the sinner. Thus, for one and the same sin, the penance applied to a penitent, who by his position becomes the occasion of moral scandal will be harsher, rather than to an ordinary penitent.
b) The degree of publicity of committed sin, that is, the extent to which it has been known in a wider or narrower circle, or has been committed in secret, is also a decisive element in fixing the penance.
c) The gravity and the attributes of sin; so the accommodation of the prescribed penance is also connected with the broken commandment.
d) The reason why someone sinned, as well as the intent or purpose with which he committed it.
e) The moment and general circumstances of sin are also an aggravating or mitigating circumstance.
f) The conditions before and after sin. Undoubtedly, that one, in whose life sin appears as a mere accident, deserves more indulgence than one who wrongs several times and does not seek to repent.

[17] SFÂNTUL IOAN POSTITORUL, *Consequentia et ordo erga eos qui peccata confitentur,* in J. P. MIGNE, *Patrologia Greacă,* t. 88, col. 1910D-1911A.

D) Canon 102 recommends that the spiritual fathers "must take into consideration the quality of the sin, and the willingness and readiness of the sinner to return, and thus offer a treatment suited to the sin in question, lest by employing an immoderate adjustment in one direction or the other, they fail in compassing the salvation of the one ailing. For, the diseases called sin are not simple affairs, but, on the contrary, various and complex, and they produce many offshoots of the injury, as a result whereof the evil becomes widely diffused, and it progresses until it is checked by the power of the one treating it. So that a person who is professing the science of treating ailments as a spiritual physician ought first to examine the disposition of the sinner, and ascertain whether he tends to health or on the contrary provokes the malady to attack him by his own actions; at the same time bearing in mind that he must provide against any reversion, and considering whether the patient is struggling against the physician, and whether the ulcer of the soul is being aggravated by the application of the remedy; and accordingly to mete out mercy in due proportion to the merits of the case"[18].

Therefore, the disposition to repentance of the one who confesses is really an important element in fixing the right penance. That is why St. John Chrysostom emphasizes that: "For we ought not, in applying punishment, merely to proportion it to the scale of the offence, but rather to keep in view the disposition of the sinner, lest whilst wishing to mend what is torn, you make the rent worse, and in your zealous endeavors to restore what is fallen, you make the ruin greater. For weak and careless characters, addicted for the most part to the pleasures of the world, and having occasion to be proud on account of birth and position, may yet, if gently and gradually brought to repent of their errors, be delivered, partially at least, if not perfectly, from the evils by which they are possessed: but if any one were to inflict the discipline all at once, he would deprive them of this slight chance of amendment. For when once the soul has been forced to put off shame it lapses into a callous condition, and neither yields to kindly words nor bends to threats, nor is susceptible of gratitude, but becomes far worse than that city which the

[18] D. CUMMINGS (ed.), *The Rudder (Pedalion)*, 409.

prophet reproached, saying, “thou hadst the face of a harlot, refusing to be ashamed before all men”. Therefore the pastor has need of much discretion, and of a myriad eyes to observe on every side the habit of the soul. For as many are uplifted to pride, and then sink into despair of their salvation, from inability to endure severe remedies, so are there some, who from paying no penalty equivalent to their sins, fall into negligence, and become far worse, and are impelled to greater sins. It behoves the priest therefore to leave none of these things unexamined, but, after a thorough inquiry into all of them, to apply such remedies as he has appositely to each case, lest his zeal prove to be in vain”[19].

E. Recurrence and accumulation of sins. For recidivists a larger canon or epitimia is required, because recidivism means the handcuffing of the penitent's being in sin. Committing the same sins after confession is a heavy guilt and can be described as a defilement of it, as Tertullian says: “after acknowledging the Lord, and accepting His precepts – in short, after engaging in repentance of (past) sins – you again betake yourself to sins. Thus, in as far as you are removed from ignorance, in so far are you cemented to contumacy”[20].

The epitimia against the dominant sin must be dictated in such a way as to involve in penitence the struggle against the other sins that derive from them. In order to impress such a penitent with regard to the seriousness of his situation and to determine him to positively change his life, it is good for the spiritual to pay attention to the penitent on the indulgence he benefits from. This is the most important means of encouraging the penitent, of determining and engaging him to enter into a positive way of restoring life to virtue. It is therefore a way to oppose recidivism.

---

[19] ST. JOHN CHRYSOSTOM, *On the Priesthood,* II, 4, in P. SCHAFF (ed.), *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church,* First Series, vol. IX, 41-42.

[20] TERULLIAN, *On Repentance,* V, translated by. S. THELWALL, in P. SCHAFF (ed.), *The Ante-Nicene Fathers,* vol. III: *Latin Christianity: Its Founder, Tertulian,* WM. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1885, 1148.

3. The methodological principle in applying the canon of repentance or epitimia

In the confession chair, spiritual therapy aims to unleash human psychology by the lust of sin, by the desire and the inclination towards it. Limited only to such a concern, this is undoubtedly a negative principle.

The negative methods, represented in particular by certain prohibitions, are indeed an elemental of the spiritual therapy or of the pedagogy of confession. Therefore, "for it sufficeth not for out health – said Saint John Chrysostom – to have plucked out the dart only, but we must also apply remedies to the wound"[21]. To limit, therefore, the therapy from the confession chair only to negative measures, would mean to heal the wounds only on the surface, and not the causes or their vital origin, that is the root of sin. The positive purpose of the epitimia is to discipline the senses of the body.

In order to restore the balance in the moral functions of the soul, it is necessary to help increase the vital or voluntary energy through a positive method. This positive method aims to eliminate sin and to increase the penitent's spiritual growth. This can only be achieved by exercising the virtues indicated in the spiritual treatment itself or the canon of repentance. In this regard, Saint John Chrysostom said: "By repentance I mean, not only to forsake our former evil deeds, but also to show forth good deeds greater than those"[22].

Therefore, the prescribed epitimia must follow the habit of the penitent with virtue, which stands at the opposite pole of sin.

> "But how shall we bring forth fruits meet for repentance? – Saint John Chrysostom wondered. If we do the opposite things: as for instance, hast thou seized by violence the goods of others? Henceforth give away even thine own. Hast thou been guilty of fornication for a long time? Abstain even from thy wife for certain appointed days; exercise continence. Hast thou insulted and stricken such as were passing by? Henceforth bless them that insult thee, and do good to them that smite thee... Hast thou lived in self-

[21] ST. JOHN CHRYSOSTOM, *Homily* X, 7 *on Gospel of Saint Matthew,* in P. SCHAFF (ed.), *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of Christian Church,* First Series, vol. X, 66.

[22] ST. JOHN CHRYSOSTOM , *Homily* X, 7 *on Gospel of Saint Matthew,* in P. SCHAFF (ed.), *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of Christian Church,* First Series, vol. X, 66.

indulgence and been drunken in time past? Fast, and take care to drink water, in order to destroy the mischief that hath so grown up within thee"[23].

Also, St. Gregory of Nyssa in canon 6 said:

> "As for one who eludes observation when appropriating things belonging to others by filching them, but afterwards in the course of confession reveals his own misdeed to the priest, he shall treat the ailment by concentrating his attention upon what is opposed to the disease. I mean that by giving what he has to the indigent, in order that by disposing of what he visibly owns he may cleanse himself of the disease of greediness"[24].

A more detailed example of this principle is St. Asterius in his homily *Adhortatio ad Poenitentiam*:

> "Did you get sick because you ate without measure? Heal yourself through fasting. Has your soul hurt your incontinence? Let temperance be the cure for your disease. Has your greediness caused a fever of the soul? Let almsgiving remove your abundance. For cleanliness is the division of those that are of use to you. Has it hurt us to steal the goods of others? The kidnapped thing should be returned to the master. Did the lie bring us near the loss? Let the love of truth remove the danger. Does the perjury bring Zechariah's flying sickle to the air, threatening us with cutting? Let us clothe ourselves with all the bitterness of repentance, to remove the edge of the harvest. Has anyone been deceived by some heretical dogma? Let the iniquity be turned away by the wisdom of righteous faith. For this is repentance: the unveiling and destruction of sins committed before, either with deeds or with thought"[25].

4. Repairs of mistakes, damages and refunds as the epitimia of repentance

Another form of the positive method for correcting the penitent through the exercise of virtue is the repair of the mistake. The reason for this principle consists in the re-education of the dead powers of the penitent, that is, of conscience and will, by placing them again in the normal functioning

---

[23] St. JOHN CHRYSOSTOM, *Homily* X, 7 *on Gospel of Saint Matthew,* in P. SCHAFF (ed.), *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of Christian Church,* First Series, vol. X, 66.

[24] D. CUMMINGS (ed.), *The Rudder (Pedalion),* 877.

[25] ST. ASTERIUS, *Homilia XIII Adhortatio ad Poenitentiam,* in J. P. Migne, *Patrologia Greacă,* t.40, col. 368.

frame from which they were removed from sin. The most natural epitimia to impose is for the penitent to ask for forgiveness and to reach at reconciliation. In this regard, the spiritual father must strive for the guilty to often resume the initiative of restoring Christian relationships and love.

Speaking of the unsatisfying appetite of desire, Saint John Chrysostom argues that while a lion stops eating when it is full, sin is never satisfied until the soul is destroyed[26]. Then, how do we cure passions? Chrysostom's answer is almsgiving (ἐλεημοσύνη). Assistance to the poor is presented as a psychic remedy (θεραπεία/φάρμακον) for curing the sick soul[27]. Chrysostom states that almsgiving is "the foundation of health, the abundance of light and the origin of joyfulness (Καὶ γὰρ ὑγιείας ἐστὶν ὑπόθεσις, καὶ φωτὸς χορηγία, καὶ φαιδρότητος ἀφορμή)"[28].

The doctors whose help rich people should seek are the authors of the Scripture. Presenting the authors as the doctors of the soul, Chrysostom encourages the patients to take their prescriptions. What is particularly noteworthy here is that he mentions the cost of spiritual medical practice. Unlike the doctors of the body, the doctors of the soul do not receive healthcare cost except for almsgiving:

> "Someone says, "How should we do?" Show your soul to Paul when it is ill; call in Matthew; let John sit beside you. Listen to what we ought to do from them as your soul is ill, they will surely tell and will not conceal. For they are not dead, but live and speak. However, does the soul take no heed to them, being weighed down by the fever? Compel it and awaken its reasoning power. Call in prophets. We do not need to pay money (χρήματα) to these physicians; neither do they demand hire (μισθόν) for themselves, nor for the medicines (φαρμάκων) which they prepare and drive you to the necessity of expense (δαπάνης), except for almsgiving (ἐλεημοσύνης)"[29].

The spiritual father must urge the penitent to take up several times the initiative of restoring Christian relations and love. Therefore St. John Chrysostom says:

---

[26] St. John Chrysostom, *Homily* 4, 9 *in Matthew*, in J. P. Migne, *Patrologia Greacă*, t. 50, coll. 40-55.
[27] St. John Chrysostom, *Homily* 63, 4 *in Matthew*, in P. P. Migne, *Patrologia Greacă*, t. 58, col. 608.
[28] St. John Chrysostom, *Homily* 64, 5 *in Matthew*, in J. P. Migne, *Patrologia Greacă*, t. 58, coll. 48-49.
[29] St. John Chrysostom, *Homily* 74, 4 *in Matthew*, in J. P. Migne, *Patrologia Greacă*, t. 58, col 684.

> "Let no one tell me that I have asked him once, twice to reconcile and he did not wish. If we sincerely desire this, let us not cease until, by overcoming with much zeal, we will not have attracted him and healed him of our hatred against us. Do we give him anything through this? The pursuits of good works come in our favor; we gain goodwill from God, add to it the forgiveness of our sins, and draw near to God"[30].

If, in executing the canon of repentance, the penitent's attempts are struck by the irreconcilable attitude of the offended, it does not simply lead to the acquittal of any epitimia. In these cases, the penitent will be obliged to give almsgiving and to make certain prayers for the salvation of his adversary. Only in this way will God forgive him so that he can restore love relationships with him.

As I said before, this reparative action is intended primarily to bring the penitent's correction and only insofar as it is possible to compensate the injured party for his or her moral or material interests and rights. Therefore in such cases it is recommended not only prayers for the enemies, persecutors and oppressors, but also reconciliation with them at least spiritually, if they are not present and the circumstances make it impossible for a meeting with them.

As for the epitimia for sins that result in material damage to one's life, health and wealth, the variation is so great in relation to the complications that it is impossible to predict all the cases. In these cases, the vigilance and care of the spiritual father for the normalization of life within the Christian morality must be as active as possible. Therefore in these cases, direct or personal repair or restitution to the injured party is generally inapplicable.

The applied epitimia will be inspired by the principle of reparation, and the spiritual father must show his ingenuity to prescribe it in its most appropriate form and corresponding to the purpose pursued. The strict observance of this principle is a necessary condition for the rectification of the sinner and it must be fulfilled in an inexorable way before any other epitimia. Even the excommunication from the Holy Communion does not dispense the penitent from the epitimia of restitution. In the case of the one

---

[30] ST. JOHN CHRYSOSTOM, *Homily* XXVII, 8 *on Genesis,* in J. P. MIGNE, *Patrologia Greacă,* t. 53, col. 251.

who is guilty of a sperjury, Isidore of Pelusium considered that he could not conceive of his forgiveness without returning the value of the damage to the one against whom he had been deposited[31]. Also, St. Gregory the Theologian demonstrates that by restitution of a foreign thing does not exempt the baptism either, for, although he washes away his previous sins, he cannot, however, be reckoned with injustice by the one who possesses a foreign thing or has the possibility to return it in some form and it doesn't[32].

So rigorous is the condition of reparation for injustice and reformation that even if it cannot be performed directly, personally or in material form, the epitimia will be so established that the penitent can be useful to the neighbor through deeds and virtues. The execution of epitimia represents acts of virtue, which clearly demonstrate the passage of the penitent to the opposite pole of sin, the victory over it and the breaking of it. This can only be achieved through repair works.

5. The Receiving and stopping from the Holy Eucharist

5.1. The Holy Eucharist as a reward and means of perfection

Most of the canons formulated both by the Synods and by the Holy Fathers, prescribe for certain sins the stopping of the penitent from Holy Communion. The extent of this stop varies not only from one term of confession to another, but from 1 year to 25, or even to 27 or 35 years or to extend until the end of life.

In connection with these canonical provisions, we cannot avoid the question of the relation of the act of the Holy Communion with the Body and Blood of the Lord to the mystery of repentance and especially to the epitimia for the excommunication from the Holy Eucharist. The question that arises is this: should Holy Communion be regarded as a reward for virtue or rather as a means of attaining perfection?

---

[31] SF. ISIDORE OF PELUSIUM, *Epistula* 260, *Liber III, Zosimo presbytero*, in J. P. MIGNE, *Patrologia Greacă*, t. 78, col. 940 C.

[32] SFÂNTUL GRIGORIE TEOLOGUL, *Cuvânt la Sfânta Lumină (Bobotează),* 13, în Sfântul Grigorie Teologul, *Cuvânt la Sfânta Lumină* (*Bobotează*); *Cuvânt la Cincizecime; Cuvântul* 37, traducere din limba greacă veche și note de drd. Nicușor Deciu, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2012, 29-30.

As far as perfection is concerned, partaking with the Holy Eucharist is the highest term of spirituality that any Christian can aspire to. Through it, our whole being becomes penetrated by the presence of Christ. He lives in us and we are in Him. Logically, this means that all imperfection, all sin, is removed from our soul. The efficacy of this Holy Sacrament is unthinkable as long as the human being serves as shelter for sin. So, through the Holy Eucharist, sins are forgiven, and the penitent shares with Christ only if he is received with a broken and humble heart.

Therefore, the penitent must cooperate with the divine grace through his desire and his attempts not to sin, in order to achieve this ideal of spirituality. It would, however, be a mistake to believe that moral perfection can be the result of the simple free will of man; it would also be very risky to be left with the impression that a penitent cannot approach God until he has first become a morally perfect man. Humanly and theologically speaking, this is impossible. The epitimia to which the penitent commits during his excommunication from the Holy Communion is but a means of making a restoration in his life from the outside, corresponding to his repentance and his inner conversion. The excommunication from the Holy Communion and the epitimia to be fulfilled in this interval are only meant to operate a conversion of the penitent to God, an exercise of the virtue of the repentant and not the achievement of perfection itself. Perfection can only be achieved with the help of God with whom we unite in Holy Communion.

Therefore, if Holy Communion is the highest means of perfection, its granting cannot be conceived without certain moral conditions, without some merits on our part; more precisely, no one can be received at Holy Communion without repentance and return to God, without a broken and humble heart. The act of communion, therefore, appears as a means or better said as a term of perfection. For from the point of view of the psychological efficacy of the Sacrament of Repentance, as a Mystery, its effect was consumed through sincere repentance and from the depths of the heart, as well as through the open confession of sins. These are the moments that constitute the secret of confession and, on the basis of them, the penitent receives the forgiveness of the spiritual father, that is, the rehabilitation in grace or reconciliation with God.

5.2. The moment of excommunication and the epitimia or penance

If in the case of penitents who have committed great sins, the excommunication from Holy Communion extends over a longer period of time, this is a measure that the penitent prepares and strengthens in virtue. By their very nature, some sins deeply contaminate the entire human being, so a longer process is needed to eliminate these sins. It is therefore understood that excommunication from the Holy Communion is not by itself a canon or an epitimia. It is rather a given term for rectification, in view of a certain degree of healing toward which it is aimed.

If the excommunication from the Holy Communion is a measure that is generally applied in the case of certain sins, the right to partake necessarily implies the fulfillment of an epitimia specific to the committed sin. Simply the excommunication from Holy Communion would have no effect on improving the penitent's moral life if he did not begin to straighten himself during this time. It would not be more worthy of the Holy Mysteries than before.

St. Ambrose emphasized this truth in relation to a custom that is observed today at some Christians. There are some who imagine that repentance would simply be reduced to excommunication from the Holy Communion for a time, on their own initiative. They administer a measure too harsh, in the opinion of St. Ambrose, as long as they do not resort to acts of repentance, as a remedy by which they must become worthy to approach the Holy Mysteries[33].

5.3. Fulfillment of the epitimia as a basis for receiving or removing from Holy Communion

According to the canonical doctrine of the Orthodox Church, only those with sincere and manifest repentance are admitted to the Holy Communion by fulfilling the prescribed canon. We must emphasize that reading the prayer of absolution does not necessarily entitle you to immediate and unconditional partaking. Undoubtedly, through this prayer

---

[33] SFÂNTUL AMBROZIE, *De Poenitentia,* II, IX, 89, in J. P. MIGNE, *Patrologia Latină,* t. XVI, col. 539B.

the penitent was given the release of sins, but this forgiveness he acquired not only on the basis of confession but by virtue of repentance which implies in absolute way the decision to reform, a decision manifested by accepting the repentance epitimia. Because of this, the epitimia is prescribed before the prayer of absolution and only on the basis of the penitent's commitment to do it. Thus, the prayer of absolution has the effect of forgiving sins, but not the removal of epitimia.

St. John Chrysostom, commenting on the words "Holy of Holies", emphasized the following:

> "For it is not merely freedom from sins which makes a man holy, but also the presence of the Spirit, and the wealth of good works. I do not merely wish (he says) that you should be delivered from the mire, but also that you should be bright and beautiful"[34].

The penitents who have received the absolution but are excommunicated from the Holy Communion, will only be admitted after the end of time and the fulfillment of the prescribed epitimia.

According to the dogmatic and canonical teaching of the Orthodox Church, it is admitted to the Holy Communion from the closest term after confession only on the condition that the epitimia will be easier and in a shorter period, the following:

- all penitents whose sins are not great and numerous;
- those who transgressed, voluntary and involuntary, in word and deed, known and unknown;
- those with a heavier sin that appears only as an accident, from which they arose.

The simple desire of the penitent to be admitted to the Holy Communion is not a criterion on his worthiness. Just the fact that it is Easter or Christmas cannot be an argument for giving Holy Communion to everyone, as St. John Chrysostom said. The worthiness must be sought in sincerity and purity of heart:

---

[34] ST. JOHN CHRYSOSTOM, *Homily* XVII, 8 *on Hebrews*, translated by F. GARDINER, in P. SCHAFF (ed.), *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, First Series, vol. XIV: *Saint Chrysostom: Homilies on the Gospel of St. John and the Epistle to the Hebrews*, WM. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1978, 450.

> "The forty not being sufficient to wash away the offenses which have been committed in all the time. Fir if hell is not sufficient, although it be eternal (for therefore also it is eternal), much more this short time. For we have not shown a strong repentance, but a weak"[35].

The spiritual father must refrain from abusing the measure of removal from Holy Communion. He must also be attentive to the level of spiritual diligence of the time, lest by excessive rigor he should remove the believers from the confession and from the Holy Eucharist. Then it would be a mistake if the spiritual father falls into the opposite extreme, that is to say in guilty indulgence by absoluting and accepting to the Holy Communion without choice. Forgetting that "they are a fire that burns the unworthy", the spiritual father would end up transforming into an occasion of spiritual loss what is ordained for salvation.

> "There is no small punishment for you, if being conscious of any wickedness in any man, you allow him to partake of this table – said St. John Chrysostom. His blood shall be required at your hands ... For this end God hath honored you with this honor, that you should discern between those who are worthy and unworthy ... Let us not therefore drive away these only, but with all exception, whomsoever we may see coming unworthily"[36].

Taking as a starting point the punishment suffered by the high priest Eli because of the indulgence inspired by the natural love towards his sons, St. John wondered:

> "What indulgence shall we have, freed as we are from that dominion, and yet ruining all by flattery? In order therefore that you may not destroy both us and your own serves with us, be persuaded, I entreat you"[37].

Therefore, the spiritual father has a duty to prevent the discouragement of those who have been excommunicated from the Holy

---

[35] St. John Chrysostom, *Homily* XVII, 8 *on Hebrew*, in P. Schaff (ed.), *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church,* First Series, vol. XIV, 450.

[36] St. John Chrysostom, *Homily* LXXXII, 6 *on the Gospel of St. Matthew,* translated by M. B. Riddle, in P. Schaff (ed.), *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church,* First Series, vol. X: *Saint Chrysostom: Homilies on the Gospel of Saint Matthew,* WM. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1978, 496.

[37] St. John Chrysostom, *Homily* XVII, 6 *on the Gospel of St. Matthew,* in P. Schaff (ed.), *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church,* First Series, vol. X, 123.

Communion for many years. It is the duty of the spiritual father to teach them that this time is necessary for their repentance to be more thorough and their restoration in grace to be fuller, and their union with Christ through Holy Communion to be made with all due dignity.

5.4. Body cleansing

In addition to soul cleansing, which must be prepared by repentance, bodily cleansing is also required for communion. Therefore it must be the whole being in its two constituent parts as it says in the Canon of preparation for the Holy Communion, Odi 6: "O Saviour, sanctify my mind, soul, heart and body, and grant me uncondemned, O Lord, to approach the fearful Mysteries".

Regarding the physical cleansing of married persons, the principle formulated by St. Paul is taken as normative: "Defraud ye not one the other, except it be with consent for a time, that ye may give yourselves to fasting and prayer; and come together again, that Satan tempt you not for your incontinency" (I Corinthians 7, 5). According to the canon 3 of St. Dionysius of Alexandria, judges must be spouses themselves in terms of the extent of the abstinence: "Persons who are self-sufficient and married ought to be judges of themselves"[38].

Interpreting the norm of St. Paul the Apostle, the Holy Fathers determined the duration of the abstinence, which the married spouses must respect in order to receive the Holy Communion. According to canons 5 and 13 of Timothy of Alexandria[39], this duration refers to the days when the Divine Liturgy is celebrated and Holy Communion is given as well as their eve. Regarding the days of fasting, some interpretations were more rigorous, extending the obligation to abstain not only on Wednesdays and Fridays and in the week of Passions, but throughout the Lent, as the Byzantine commentators Zonaras and Balsamon think[40], although the canon 13 of the

[38] D. CUMMINGS (ed.), *The Rudder (Pedalion)*, 720.

[39] D. CUMMINGS (ed.), *The Rudder (Pedalion)*, 891, 898-899.

[40] See also the commentary of the canon 3 of Dionysius of Alexandria, in D. CUMMINGS (ed.), *The Rudder (Pedalion)*, 720-721

Synod in Trullo does not seem to impose such an obligation on the clergy either[41]. Between the line drawn by Timothy of Alexandria and the rigor of the two commentators, it is a sufficient space in which the spouses can exercise their virtue, judge being their own conscience. Between these two points the spiritual father will also look for the elements on the basis of which he will exercise his work of spiritual guidance, in relation to the spouses who have come to confession.

5.5. Confession – a necessary condition for communion

If the persons who show a high piety and morality can be shared with a dispensation of confession, when such a duty is not imposed on them by their conscience, it is something that is not specified by an express provision. Historically, this problem seems to have not always been impossible in practice. Thus, in the first period of the Church's history, the believers partake whenever they participated in the Divine Liturgy, that is, three, four, five times a week, or even every day. Could anyone be allowed to attend Holy Communion only for the simple reason that it was counted with pure conscience, without the consent of the spiritual father? On the other hand, was it impossible in practice a confession of the whole community every time when the Divine Liturgy was celebrated? The answer to these questions is found in the Teaching of the 12 Apostles. In the end of chapter IV it is said: "In the church you shall acknowledge your transgressions, and you shall not come near for your prayer with an evil conscience"[42]. Then in chapter 14 we find a clearer instruction on this subject, which stipulates the following: "By every Lord's day do you gather yourselves together, and break bread, and give thanksgiving after having confessed your transgression, that your sacrifice may be pure"[43]. The situation was clear. The confession of sins before the Holy Eucharist was an express command from the first two centuries.

---

41 D. CUMMINGS (ed.), *The Rudder (Pedalion)*, 305-306.

42 *The Teaching of the Twelve Apostles*, IV, 14, translated by M. B. RIDDLE, in P. SCHAFF (ed.), *Ante-Nicene Fathers*, vol. VII: *Fathers of the Third and Fourth Centuries: Lactantius, Venantius, Asterius, Victorinus, Dionysius, Apostolic Teaching and Constitutions, Homily, and Liturgies*, WM. B Eerdmand Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1885, 562.

43 *The Teaching of the Twelve Apostles*, XIV, 14, in P. SCHAFF (ed.), *Ante-Nicene Fathers*, vol. VII, 569.

In general, for the receiving of Holy Communion, the Sacrament of Confession was a condition *sine qua non*. Therefore, the dispensation of confession in some cases, even for persons of high piety, was a very delicate matter, because – according to St. John Chrysostom – "For these need to preserve what they have, and those to become what they are not; these to preserve their health, those to be delivered from their infirmity, for they are sick; but many even of the sick become healthy, and of the healthy many by remissness grow infirm"[44]. Therefore, consciousness cannot be cleansed without confession, that is, without its opening and discovery in front of the spiritual father.

The partaking of the sick in the danger of death is conditioned by repentance and confession[45]. Even if the penitent is physically unable to confess, the priest must first assure from the sick or from those around him of their intention and desire in this regard[46].

According to the canonical teaching of the Orthodox Church, the following categories of patients can be shared without the Sacrament of Confession in cases of danger of death:

- those who led a godly life, attended the Church regularly and partaken four times a year;
- those who at the time of death show repentance, whether they have come to manifest it personally before the spiritual father, or that those around them can testify about it;

---

44 St. JOHN CHRYSOSTOM, *Homily* LXVII, 4 *on the Gospel of St. Matthew,* in P. SCHAFF (ed.), *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church,* First Series, vol. X, 413.

45 See canon 73 of St. Basil the Great, which stipulates the following: "Whoever has denied Christ and has violated the Mystery of salvation ought to weep throughout the rest of the life, and he owes the obligation as a debt to acknowledge and confess the fact at the time when he is about to pass out of his life, when he shall be deemed to deserve the right to partake of the Holy Elements, by faith in the kindness bestowed upon human beings by God", in D. Cummings (ed.), *The Rudder (Pedalion),* 834.

46 See canon 76 of the Fourth Synod of Carthage: "If a patient asks to do penance, but on the arrival of the priest he has lost speech or knowledge, those who heard him express his desire must bear witness and he will receive his penance. If one believes that he is going to die, he must be reconciled by the laying on of hands and he will be given the Holy Eucharist. If he survives, the aforementioned witnesses must certify to him the fulfillment of his desire and he will submit to the rules of penance as long as the priest deems it necessary", in Charles Joseph Hefele (ed.), *Histoire des Conciles d'après les Documents Originaux,* t. II, part. 1, Paris, Letouzey et Annè Éditeurs, 1908, 118.

- those who, though they have committed grave sins, without having finished their epitimia, prove a broken and humble heart.

Therefore, to grant the Holy Communion at least a minimum degree of awareness is required. Therefore, according to the holy canons, the mindless or persons possessed of a demon cannot commune[47].

6. The conditions under which the epitimia can be reduced

The disciplinary canons regarding the epitimia for the heavy sins, which include the excommunication from the Eucharist, differ from one Father to another, as regards the number of years. For example, for the fornication St. Basil the Great prescribes seven years of excommunication from the Holy Eucharist (can. 59), while St. Gregory of Nyssa imposes 9 years (can. 4); for the sin of the voluntarily and willfully murder the repentant must be excluded from communion 20 years according to the canon 56 of St. Basil the Great, and after can. 22 of the Synod of Ancyra, until the last hour of life.

A sweetening of the church treatment is later represented by the canons of St. John the Faster, by reducing the time of excommunication from the Holy Eucharist. According to St. John the Faster, this reduction of years is expressly conditioned by the fulfillment of a specific epitimia, generally ascetic: fasting, continence and genuflection, because "if he is sluggishly disposed – says St. John in canon 20 – let the prescript of the Fathers be fulfilled"[48]. In canon 1, St. John de Faster states:

> "For since neither in the great Father Basil, nor furthermore in the more ancient of our marvelous Father has any fasting or vigilation or genuflection numerically been fixed for sinners, but merely abstinence from the sacred Communion, we have concluded that it behooves us, in regard to those persons who are genuinely repentant and will to subject their flesh to the infliction of hardships, and to lead a life gratefully that will counterbalance their previous wickedness, according to the measure of their continence to countermeasure to them also a curtailment of the term of

[47] See canon 3 of Timothy of Alexandria and its interpretation in Pedalion, in D. CUMMINGS (ed.), *The Rudder (Pedalion)*, 891.

[48] D. CUMMINGS (ed.), *The Rudder (Pedalion)*, 943.

> penitence. For instance, if anyone consented not to drink vine on determinate days, we decided to subtract one year from the sentence fixed by the Fathers for the expiation of their offense. Likewise if he promises temperance in respect of meat for a time, we have seen fit to deduct another year; if in respect of cheese and eggs, or of fish, or of olive oil, and so on in each particular case of temperance in respect of any one of these articles, to knock off a year"[49].

Therefore, in reality the canons did not exempt the penitent from any repentance exercise. Throughout the time, the penitents were obliged to go through the various stages of public penance, in force then. The canons like 22 of the Synod of Ancyra, cann. 57, 58 and 59 St. Basil the Great, can. 4 St. Gregory of Nyssa, etc., specifies even the stages of penance in which the penitent will begin his public repentance, as well as the number of years for each stage.

Therefore, the principle of reducing the repentance canon is old and inscribed in the recommendations of the councils and of the Holy Fathers. But we must note that in these recommendations, what is decisive above all in prescribing the epitimia does not refer to the weight of sin, but to the kind of repentance, its degree of sincerity and the will to amendment it.

In human medicine, if a treatment has established the health of the body, before the prescribed time is over, the doctor suspends the continuation of the treatment as unnecessary and even harmful for the intended purpose. In spiritual medicine the same principle applies[50]. În this regard, Saint John Chrysostom stated: "For as in the case of sick, physicians apply many remedies; howbeit the man of understanding regardeth not that the sick person has tried this and that, but what was of service to him"[51].

In the successive confessions of the penitent, the spiritual father will pay attention not to the formalistic or external fulfillment of the epitimia, but to the degree in which the penitent has forced himself to straighten his life in a positive way. It will not be followed the rigorous execution of the fasting

---

[49] D. CUMMINGS (ed.), *The Rudder (Pedalion)*, 931.

[50] See also canon 14 of Timothy of Alexandria, in D. CUMMINGS (ed.), *The Rudder (Pedalion)*, 914.

[51] ST. JOHN CHRYSOSTOM, *Homily* IV, 6 *on the Second Corinthians*, in P. SCHAFF (ed.), *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of Christian Church*, First Series, vol. XII: *Saint Chrysostom: Homilies on the Epistles of Paul to the Corinthians*, WM. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1983, 299.

or the almsgiving, but the success that the penitent has achieved through these spiritual exercises. Speaking of these, Saint John Chrysostom says:

> "For I know many who say indeed that they bewail their sins, but do nothing of account. They fast and wear rough garments; but after money are more eager than hucksters, are more the prey of anger than wild beasts, and take more pleasure in detraction than others do in commendations. These things are not repentance, these things are the semblance and shadow only of repentance, not repentance itself"[52].

Only the sincere, effective and thorough entry of the penitent in the exercise of virtue through epitimia can be a reason for the spiritual father in order to suspend the measure of rectification and admitting him to the Holy Eucharist before the end of the prescribed time. In this regard, Saint John Chrysostom stated the following:

> "Howbeit, I require not this, length of time, but amendment of soul. This then show, whether they have been picked to the heart, whether they have reformed, and all is done: since if there be not this, there is no advantage in the time. For neither do we inquire whether the wound has been often bandaged, but whether the bandage has been of any service. If therefore it hath been of service, although in a short time, let it be kept on no longer: but if it hath done no service, even at the end of ten years, let it be still kept on: and let this fix the term of release, the good of him that is bound"[53].

Also, the canons of the Holy Fathers, formulated in the councils or by them personally (i.e., can. 5 of the Synod of Ancyra, can. 12 of the First Ecumenical Synod, cann. 2 and 84 of St. Basil the Great, cann. 5 and 8 of St. Gregory of Nyssa), appreciate the effect of the epitimia "not with reference to time, but we are wont to pay more attention to the manner of repentance", as St Basil the Great stated in canon 84[54]. The fulfillment of the canon of repentance is not the simple internal element of the restoration of the soul, of the renewal of consciousness through the bad opinion of the commission of sin. The evil left by sin is so great, Augustine said, that "it can be healed

---

52 St. John Chrysostom, *Homily* IV, 6 *on the Second Corinthians,* in P. Schaff (ed.), *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of Christian Church,* First Series, vol. XII, 299.

53 St. John Chrysostom, *Homily* XIV, 4 *on the Second Corinthians,* in P. Schaff (ed.), *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of Christian Church,* First Series, vol. XII, 349.

54 D. Cummings (ed.), *The Rudder (Pedalion),* 839.

only by two things: by practicing of prescriptions and by suffering of this pain"[55]. The mere fulfillment of the stopping time is not a proof of the effectiveness of the canon. The fruits of repentance are decisive. If these did not occur within the prescribed time, the canon may continue or may even be tightened by increasing the number of years, until reformation, if this measure is considered the most appropriate[56]. Prescription, lengthening, shortening or aggravation of the canon of repentance is, therefore, according to repentance and the measure of reformation.

If the penitent is willing to perform the epitimia, but not be removed from the Holy Eucharist, the spiritual father will have to cause him to stay away from the Holy Communion, which is in the self-interest of the repentant soul. St. Ambrose bases such an advice on the moral and psychological need to first establish the balance between the life of the spirit and that of the body. "For if the flesh wars against the mind – says Sf. Ambrose –, and is not subject to the guidance of the Spirit, that is a strange land which is not subdued by the toil of the cultivator, and so cannot produce the fruits of charity, patience, and peace"[57]. In order to compel the penitent to renounce the zeal of being received at the Holy Communion, the spiritual father must inform the penitent about the indulgence with which he is treated by the application of the rules of St. John the Faster, in comparison with the number of years imposed by the canons of St. Fathers. And if the signs of repentance and his desire to partake are obvious, the spiritual father may not accurately determine the number of years prescribed, reserving the right to decide on a future confession.

For the unforeseen sins of the canons or for the exceptional situations of some of the penitents, which may surprise the competence of the spiritual father, it can be done in the following way:

a) by analogy, that is, taking into account the resemblance to other sins, for which clear remedies are prescribed;

---

[55] ST. AUGUSTINE, *Sermo CCLXXVIII De Sanctis,* in J. P. MIGNE, *Patrologia Latină,* t. XXXVIII, col. 1270.

[56] See canon 5 of the Synod of Ancyra, in D. CUMMINGS (ed.), *The Rudder (Pedalion),* 492.

[57] SFÂNTUL AMBROZIE AL MILANULUI, *De Poenitentia,* II, 11, 104, in J. P. MIGNE, *Patrologia Latină,* t. XVI, col. 544B.

b) according to the indications of sound judgment and common sense;
c) by postponing the decision, so that in the meantime the spiritual father can consult specialized books, other priests and if necessary even the bishop of the place.

From this it follows the rule that the spiritual father will not prescribe the epitimia until after he has been fully informed about the case. Then we must mention that the diversity presented by several canons regarding the same case, should not be interpreted as a contradiction nor as an absolute freedom of the spiritual father. The personal appreciation of the spiritual father concerns only the mode of application of the epitimia, according to the individual case and the degree of repentance of the penitent. Therefore, the appreciation and epitimia must be based on the canons of the councils and of the Holy Fathers, as a unit of measure. The application of epitimia is not left to the absolute freedom of the spiritual; this would be moral chaos for believers who will choose the most indulgent spiritual father. The canons and the prescriptions of the Holy Fathers represent the framework in which the freedom of the spiritual father in relation to the various cases must move. The spiritual father must demonstrate serenity and impartiality in relation to the prescripting, shortening or aggravation of the repentance canon. In this sense, the spiritual father must be careful not to be influenced by resentments or personal interests. The only interest should be the salvation of the sinner and the moral progress of the community. That's why the spiritual father

> "must really walk in the King's highway (Numbers 20, 17) and take care not to turn aside from it either to the right hand or to the left, as the Proverbs say (Proverbs 4, 27). For such is the case with our passions, and such in this matter is the task of the good shepherd, if he is to know properly the souls of his flock, and to guide them according to the methods of a pastoral care which is right and just, and worthy of our true Shepherd", as said St. Gregory of Nazianzus[58].

---

[58] St. Gregory of Nazianzus, *In Defence of His Flight to Pontus, and His Return, After His Ordination to the Priesthood, with an Exposition of the Character of the Priestly Office*, XXXIV, in P. Schaff and H. Wace (eds.), *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, vol. VII, 211-212.

7. The priest in his role as judge in the chair of confession.

7.1. Granting and refusing to forgive and release sins.

Parallel to the fulfillment of his role as teacher, mentor and physician to the penitent, in the spiritual confession the spiritual father gather progressively the elements that will put him in the situation of exercising his duty as judge. From the confession of the penitent and from the conversation with him, as well as from his disposition for repentance, manifested by the desire to reformation of life and especially by the attitude with which he accepted the epitimia, the spiritual father was sufficiently informed to be able to appreciate both the severity of the moral illness and the chances of healing. Therefore, he may at this time give a sentence on the moral situation of the penitent. This sentence is spoken through the prayer of absolution or forgiveness of sins. This prayer of absolution is said immediately after the spiritual father finds that the penitent has committed himself resolutely to the fulfillment of the prescribed epitimia.

The penitent kneels before the cross, and the priest, covering the head of the penitent with his stole, reads the following prayer of absolution: "May our Lord and God, Jesus Christ ...". Following this prayer, the penitent rises, kisses the Cross and the Gospels and, receiving a blessing from the priest, steps away thanking God.

As we can see, the priest's assignment as a judge is exercised in the chair of confession by a liturgical act that belongs to his capacity as administrator or minister of the mystery and representative of God. From a pastoral point of view, the absolution of sins that are granted to penitents is of particular interest to us in relation to the questions: to whom, how and when to give this absolution.

In the chair of confession the priest is a judge who pronounces the sentence only for absolution, acquittal, that is, forgiveness, deliberation and rehabilitation, not condemnation. The excommunications from the Holy Communion are not sentences of condemnation but terms given to penitents in the hope of their salvation. The essential condition in the Mystery of Confession for its effectiveness, that is, for granting the grace of forgiveness

by the respective sacramental formula, is the sincere repentance and the firm determination of the penitent not to sin anymore and to start a life corresponding to the divine moral law. This disposition of the penitent stands out from the bad opinion expressed by him and from his disposition to fulfill all the recommendations received. Therefore, the spiritual father must pay attention to the effect that his advice has made on the disposition of the penitent. The spiritual father must ask him if he is sorry about his sinful state, so that from the way he expresses himself, one can deduce how deep the repentance is. Therefore, forgiveness cannot be granted unless one has confessed, merely on moral credit, without soul-searching and without repentance, which is the only condition necessary for granting the absolution. So, the absolution of the sins and the Holy Communion are generally given to those who have no great sins and have committed them unintentionally or inadvertently and even to those who, although they have committed a serious sin, have repented and reformed.

If receiving or excommunication from the Holy Mysteries is a matter that the spiritual father decides on the degree of righteousness or worthiness, the prayer of forgiveness is read to all who prove a sincere repentance and a resolute will to change one's life for the better. The competence of the spiritual father in the matter of absolution ceases with the repentance of penitents excommunicated by the bishop. They, according to the canons (i.e., can. 5 of the First Ecumenical Synod, and can. 6 of the Synod of Ancyra) and the church practice, must go to the bishop who excommunicated them, or to his successor or to the Synod. By analogy, the partaking of a penitent before the expiration of the term prescribed by another spiritual father is permitted only if he has died or when the penitent is in danger of death and the spiritual father who gave the canon cannot come. In the danger of death, penitents can be absoluted and shared by any priest, even if they were excluded from the Holy Communion by the bishop. When the spiritual father cannot find a beginning of reformation through repentance to the penitent, he is entitled to refuse the forgiveness of sins. This happens in the following cases:

a) When they refuse to fulfill the epitimia, opposing to repentance and healing. To them the priest cannot give them an absolution even if they

are willing to replace the repentance canon with the liturgies. Their hesitation to change their lives comes from the weight of repentance exercises. They are like the sick who cannot accept the medicines recommended by the doctor, as St. Gregory of Nyssa says[59]. According to Tertullian, absolution or repentance cannot be done only with the thought or the heart, but it must also be proven externally through concrete and real exercises[60].

b) If the penitent does not wish to commit himself to the avoidance of sin, or to repair the demages committed, if he does not wish to reconcile with the angry one, he cannot receive forgiveness. This will be refused to the penitent at the next confession, if the spiritual father finds that the penitent has not fulfilled his canon of repentance. Without some flexibility, it is not possible for someone to reform. "Hard things break down – said St. Gregory of Nyssa –, but the soft and flexible ones go straight when we bend them. You learn this from the experience you make with plants"[61]. Without fulfilling the spiritual prescriptions one cannot enter a repentant atmosphere. That is why the refusal to fulfill the obligations set by the given epitimia make anyone unfit to be restored to grace by the absolution formula. This is why St. John Chrysostom warned the faithful: "If I see you persisting, I will forbid you for the future to set foot on this sacred threshold, and partake of the immortal mysteries; as we do fornicators and adulterers, and persons charges with murder. For it is better to offer our accustomed prayers, with two or three, who keep the laws of God, than to sweep together a multitude of transgressors and corrupters of others"[62].

c) To those for whom the spiritual father is convinced that they do not want to confess all their sins or refuse to give the explanations required

---

59 St. Gregory of Nyssa, *Eiusdem adversus eos qui castigationes aegre ferunt,* in J. P. Migne, *Patrologia Greacă,* t. 46, col. 309C.

60 Tertullian, *On Repentance,* IX, translated by Rev. S. Thelwall, in Philip Schaff (ed.), *The Ante-Nicene Fathers,* vol. III, 1154-1155. See also Tertullian, *De Poenitentia,* IX, in J. P. Migne, *Patrologia Latină,* t. I, col. 1354.

61 St. Gregory of Nyssa, *Eiusdem adversus eos qui castigationes aegre ferunt,* in J. P. Migne, *Patrologia Greacă,* t. 46, col. 313A.

62 St. John Chrysostom, *Homily* XVII, 6 *on the Gospel of St. Matthew,* in P. Schaff (ed.), *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church,* First Series, vol. X, 123.

by him, for a complete confession. By this, they prove that they do not want to repent.

d) Those who confess their sins but refuse to denounce to the justice or to the authorities by letting others be suspected and suffering the unmerited consequences. These categories of penitents prove an insincere and deceitful repentance.

e) Those who even listen to the exhortations of the spiritual father do not leave confessed sins, but continue without any sign of spiritual progress. Although they look docile and obedient in form, in reality they are "like a bad tree, showing their leaves, but their roots are stuck in their hearts. Therefore, the sign of a true confession is not the confession of the mouth but the sorrow of repentance. Only then can we count on a truly converted sinner, when he is forced to destroy through a harsh life, worthy and with broken-heart, which he has confessed by word", as St. Gregory the Great said[63].

The spiritual father can refuse the absolution if he has any doubt about their repentance until the next confession. The purpose of the refusal is none other than the awakening of consciousness and therefore the reformation of the penitent; it is therefore a pedagogical measure.

Logically, denial of forgiveness can be considered accidental. Indulgence without borders can be a real calamity. It would push some penitents to the Holy Mysteries in a state of unworthiness and, on the other hand, make the feeling of an unaltered divine criterion of divine justice and morality disappear from their souls.

8. The Spiritual father after the Confession

8.1. The Secret of Confession

With the utterance of the prayer of absolution, the Confession ends as such, but not the obligations of the faithful and the priest. The Christian is obliged to fulfill his fixed epitimia and to follow the advice of his spiritual

63 Sfântul Grigorie cel Mare, *In Primum Regum Expositiones,* V, 2, 33, in J. P. MIGNE, *Patrologia Latină,* t. 79, col. 439.

father, trying to improve his life more and more, and the spiritual father has the task of following this evolution.

The spiritual father has the pastoral obligation, which begins with each confession and ends with his life, to keep the secret of confession. The obligation of the spiritual father to keep secret the confessions received in the chair of confession was an integral part of the discipline of the Sacrament, even before such a provision was expressly legislated by the Church. Historically, therefore, the secret of confession is linked to the very establishment of this Sacrament "[64]. The discretion of the spiritual father is first imposed by natural law[65]. Keeping the secret is an obligation of all people, "and its violation is a sin against love of neighbor and justice"[66], violating the debts to the spiritual goods of the neighbor. Here we can also mention the keeping of professional secret such as the case of doctors, pharmacists, lawyers, bank workers, etc.

The secret of the confession was also the express object of some canons: 34 of Saint Basil the Great[67], 132 Carthage[68], and 28 of Saint Nicephorus the Confessor[69]. Of these, the 28th canon of Saint Nicephorus the Confessor, the Patriarch of Constantinople (+818), most clearly deals with the secret of confession, which, moreover, includes several guidelines for the clergyman. "A Father Confessor – stipulates the 28th canon of St. Nicephorus

---

[64] Pr. prof. Petre Vintilescu, *Spovedania și duhovnicia,* Alba Iulia, 1995, 288.

[65] About the secret in general, see also N. MLADIN, O. BUCEVSCHI, C. PAVEL și I. ZĂGREAN (eds.), *Teologia Morală Ortodoxă,* vol. II, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2003, 265-266.

[66] N. MLADIN, O. BUCEVSCHI, C. PAVEL și I. ZĂGREAN (eds.), *Teologia Morală Ortodoxă,* vol. II, 265.

[67] Canon 34 of Saint Basil the Great stipulates the following: "As for women who have committed adultery and have confessed it out of reverence or because they have been more or less conscience-stricken, our Fathers have forbidden us to publish the fact, lest we afford some occasion for the death of the remorseful one; but they ordered that such women are to stand without communion until they have completed the term of their penitence", in D. CUMMINGS (ed.), *The Rudder* (*Pedalion*), 817-818.

[68] Canon 132 of the Synod of Carthage stipulates the following: "It also seemed good that if on any occasion a bishop said that someone had confessed to him alone a personal crime, and that the man now denies it; let not the bishop think that any slight is laid upon him if he is not believed on his own word alone, although he says he is not willing to communicate with the man so denying through a scrupule of his own conscience", in H. R. PERCIVAL (ed.), *The Seven Ecumenical Councils,* vol. XIV, 505. See also: D. CUMMINGS (ed.), *The Rudder* (*Pedalion*), 705-706. In *Pedalion,* this canon is under number 141.

[69] D. CUMMINGS (ed.), *The Rudder* (*Pedalion*), 967.

the Confessor – ought to forbid divine Communion to those persons who confess secret sins to him, but he ought to let them enter the Church; and he ought not to reveal their sins, but ought to advise them gently to remain repentant and to keep praying; and he ought to adjust the amercements to befit each one of them according to his best judgment"[70].

In this sense, art. 29, §11 of the *Regulation for the Canonical Disciplinary Authorities and for the Judicial Instances of the Romanian Orthodox Church* stipulates the following:

> "The spiritual clergyman who refuses the repentance of the one who returns from sin is sanctioned with hierarchical reprimand, with the fulfillment of a canon of fasting and repentance at the monastery or with the disciplinary removal; and if he persists, let him be deposed"[71].
>
> §12: "The spiritual father who divulges the secret of confession is sanctioned with the fulfillment of a canon of fasting and repentance at the monastery, with the disciplinary removal or with the withdrawal from the clerical service; and, if he persists, by defrocking"[72].
>
> §13: "Spiritual fathers cannot be witnesses for the circumstances that became known to them through the Sacrament of Confession"[73].

The New Code of Criminal Procedure, in art. 113 (3), states the following: "Those facts or circumstances whose secrecy or confidentiality may be opposed by law to judicial bodies may not be subject of a witness's declaration". And in §4 it is said: "The facts or circumstances provided in §3 may be the subject of a witness's declaration when the competent authority or the authorized person so agrees or if there is another legal reason for removing the obligation to maintain the secrecy or confidentiality"[74].

What the faithful reveals to the priest, he reveals to God. St. John Chrysostom deduces the obligation of clergymen not to reveal the sins of

---

[70] D. CUMMINGS (ed.), *The Rudder* (*Pedalion*), 967.

[71] *Regulamentul autorităților canonice disciplinare și al instanțelor de judecată ale Bisericii Ortodoxe Române,* Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2015, 41.

[72] *Regulamentul autorităților canonice disciplinare și al instanțelor de judecată ale Bisericii Ortodoxe Române*, 41-42.

[73] *Regulamentul autorităților canonice disciplinare și al instanțelor de judecată ale Bisericii Ortodoxe Române*, 42.

[74] *Noul Cod Penal* și *Noul Code de Procedură penală,* Ediție îngrijită de D. LUPAȘCU, Editura Universul Juridic, București, 2014, 370.

those who confess that who God does not reveal the sins of men either[75]. "The penitent trusts the priest, precisely because he feels in him the responsibility to Christ for his soul, he feels that he listens to him in the name of Christ and with real power of help that comes to him from Christ"[76]. This trust makes him open his soul and confess his sins and weaknesses with all seriousness, sincerity, and repentance.

From beginning to end, the Sacrament of Confession takes place between two people, in a relationship of deep intimacy. "In the phase of confession, the penitent reveals his secret to the priest like no one else and the priest knows exclusively his secret. There is also a mystery between them from this point of view. So there is a deep and intimate soul connection between them at the same time, completely special. Only the priest can truly know the penitent, because only the penitent reveals himself to him in all seriousness, knowing that the priest will never laugh at his weaknesses, will not divulge them, and will not show surprise by listening to his worst deviations"[77]. It reaches the closest friendship that can be achieved between two people, a friendship unique in its kind, haloed by the fact that Christ is the One who unites them, thus becoming a holy friendship. And in the prayer immediately before the actual confession it is shown that "Christ stands here invisibly receiving your confession"[78]. Warning and encouragement both for the penitent – for an open, clean and complete confession – but also for the spiritual father – for his responsibility to the penitent regarding the advice and epitimy to be given, as well as for keeping the confession secret.

Although keeping the secret is part of the priest's duties after Confession, keeping the discretion can still begin in the confessional. In this way, the spiritual father is not allowed to ask

> "during the confession of the penitent about the names of the persons with whom he committed the sin or to allude to the circumstances of other penitents, also from the confessional, in which a certain sin was

[75] Cf. SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR, *Ad illuminandos cateches,* II, in P. P. MIGNE, *Patrologia Greacă,* t. 49, col. 235.

[76] D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă,* vol. III, 131.

[77] D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă,* vol. III, 130.

[78] *Molitfelnic,* 65.

> committed. From these the believer would conclude that the clergyman confesses the sins of others"[79].

Here the following question may arise: whether the spiritual father learned from a previous confession that a penitent had committed a serious sin with another faithful (adultery, theft, murder), and the faithful who later confesses does not confess that moral violation. serious, how to proceed the clergyman? To give him Holy Communion because he has made an incomplete confession on the responsibility of his conscience, and we as spiritual fathers are not allowed to divulge the secret of another or to stop partaking with the Body and Blood of Christ and then the faithful will ask us why reason? We consider that, in this case, we cannot rely on the dark conscience of the respective penitent and therefore we will stop him from Holy Communion.

Even if a penitent, whom we know from the Sacrament of Confession to be unworthy, approaches the Holy Chalice, we will stop him from receiving the Holy Eucharist. The attitude of the spiritual father is conducted here more in reference to the sanctity of Holy Communion, which, of course, is dishonored by unworthy reception, than to the seal of confession, which is only supposed to be violated by stopping Holy Communion, avoiding the sacrilege which could be committed both by the recipient – through unworthy communion – and by the administrator – by cooperating scientifically in the unworthy communion.

Also, the spiritual father is not allowed in the chair of confession to make any kind of written note or audio or video recording. In such cases there is a danger of the writing or the respective records falling into other hands, but even the clergyman himself cannot use them. In fact, he must bury in the depths of his heart and mind all that is "in secret", his memory becoming a grave for all that he hears. He must conform to the wisdom of Jesus Sirach: "Rehearse not unto another that which is told unto thee, and thou shalt fare never the worse. Whether it be to friend or foe, talk not of other men's lives; and if thou canst without offence, reveal them not... If thou hast heard a word, let it die with thee; and be bold, it will not burst thee" (The Book of Sirach 19, 7, 8 and 10).

---

[79] P. VINTILESCU, *Spovedania și duhovnicia*, 289.

The violation of the secrecy of confession is a serious and disqualifying crime for the spiritual father, which falls under the canonical punishment. The secrecy of the Mystery of Penance is considered an unquestionable rule in the entire Orthodox Church. Theologically, the need to maintain the secrecy of confession comes from the fact that the priest is only a witness before God. One could not expect a sincere and complete confession if the penitent has doubts regarding the practice of confidentiality. Betrayal of the secrecy of confession will lead to canonical punishment of the priest.

St. Nicodemus the Hagiorite exhorts the Spiritual Father to keep confessions confidential, even under strong constraining influence. The author of the Pedalion (the Rudder), states that a priest who betrays the secrecy of confession is to be deposed. In St. Nicodemus the Hagiorite's *Exomologitarion*, he writes: "Nothing else remains after confession, Spiritual Father, except to keep the sins you hear a secret, and to never reveal them, either by word, or by letter, or by a bodily gesture, or by any other sign, even if you are in danger of death, for that which the wise Sirach says applies to you: "Have you heard a word? Let it die with you" (Sir. 19, 8); meaning, if you heard a secret word, let the word also die along with you, and do not tell it to either a friend of yours or an enemy of yours, for as long as you live. And further still, that which the Prophet Micah says: "Trust ye not in a friend, put ye not confidence in a guide: keep the doors of thy mouth from her that lieth in thy bosom" (Micah 7, 5). For if you reveal them, firstly, you will be suspended or daresay deposed completely by the Ecclesiastical Canons, and according to political laws you will be thrown in jail for the rest of your life and have your tongue cut out. Secondly, you become a reason for more Christians not to confess, being afraid that you will reveal their sins, just as it happened during the time of Nektarios of Constantinople when the Christians did not want to confess on account of a Spiritual Father who revealed the sin of a woman. The divine Chrysostom both witnessed these things and suffered because of them on account of his trying to convince the people to confess. It is impossible for me to describe in words how much

punishment this brings upon you, who are the cause of these things"[80]. St. John of Ladder writes: "At no time do we find God revealing the sins which have been confessed to Him, lest by making these public knowledge, He should impede those who would confess and so make them incurably sick"[81]. The Byzantine Nomocanon states, in Canon 120: "A spiritual father, if he reveals to anyone a sin of one who had confessed receives a penance: he shall be suspended [from serving] for three years, being able to receive Communion only once a month, and must do 100 prostrations every day"[82].

Conclusion

In conclusion, we can say that the penance or epitimia is a form of discipline or a prohibition administered by the priest (in accordance with the canons or laws of the Church) to those repentant Christians for whom it is necessary, much as a doctor prescribes a suitable medicine or treatment. It is a form of treatment for a moral sickness. Examples of penances are: fasting over and above what is required of all Orthodox Christians, special prayers of repentance with prostrations, reading books which will help in overcoming one's weakness, and the performance of good works.

Penances are not given to all who come to confession, but only to those who, by the nature or seriousness of their sins, require this special medicine. An example of this is St. Paul's excommunication of a Christian of the Church of Corinth for incest; then, because of his penitence, he received him back into the Church (II Cor. 2, 6-8).

Although penance would seem to be a punishment, its purpose is not to make retribution for sins, to pay back a debt, but is rather corrective, medicinal, and instructive – to cure the sinner from his sinful habits, to instruct him regarding both the harmful nature of what he has been doing, and ways to change his life, so that he shall not repeat his sin. Penance is

[80] St. Nicodemos the Hagiorite, *Exomologitarion: A Manual of Confession,* translated by Fr. George Dokos, Greece, Uncut Mountain Press, 2006, 191.

[81] St. John the Ladder, *The Ladder of Divine Ascent*, Brookline, Massachusetts, Holy Transfiguration Monastery, 1979, 243.

[82] Translated by Fr. Alexander Lebedeff from the Slavonic text.

intended to deepen and increase the penitent's regret for what he has done, and to strengthen the desire of his will for correction. The Apostle says, "For godly sorrow worketh repentance to salvation not to be repented of" (II Cor. 7, 10). This is upheld by the canons of the Ecumenical Councils and the teaching of the Fathers, who describe penance as a means of spiritual treatment to cure the diseases of the soul. The 102nd canon of the Sixth Ecumenical Council says: "The character of a sin must be considered from all points and conversion expected. And so let mercy be meted out".

Two factors are involved in man's salvation: the grace of God and the will of man. Both must work together, if salvation is to be attained. Repentance is a Mystery through which he who repents for his sins confesses before a Spiritual Father who has been appointed by the Church and has received the authority to forgive sins, and receives from this Spiritual Father the remission of his sins and is reconciled with the Deity, against Whom he sinned. Repentance signifies regret, change of mind. The distinguishing marks of repentance are contrition, tears, aversion towards sin, and love of the good.

Therefore, the priest works as a visible organ of Christ and not as a representative of the authorities. That is why he says before the confession of the faithful: "Behold, my child, Christ stands here invisibly receiving your confession. Do not be ashamed and do not fear, and do not withhold anything from me; but without doubt tell all you have done and receive forgiveness from the Lord Jesus Christ". The priest must completely wipe himself out in front of Christ, which is also shown in the fact that the confession is usually made next to the icon of Christ.

God, being good and loving people, has long patience and waits long for the repentance of each of the sinners, making the heavenly feast of the return of the repentant. But if a man, seeing this goodness and long-suffering, do not go against every single sin, doing, as I have said, repentance and disregard the commandment, and take kindness as an occasion of contempt, add sin upon sin, continue to build folly, he heaps carelessly over carelessness and fills the borders of sins, falling into a state from which he can no longer rise, but suffers the last crushing and is lost, being left to the end at the expense of the evil one.

Il *Droit de joyeux avènement**

Alessandro BUCCI

Abstract. This research considers the interference of the princeps' power in relation to the ecclesiastical benefices and how it has developed in France. The "*droit de joyeux avènement*" was based on an ancient possession by the ancient kings, i.e. on the property of the Prince throughout the kingdom. The conditions of the French Church and its independent administration in relation to the Roman see, make us think that this right came from the feudal lordship and it has been preserved through the centuries as a means to preserve this freedom. It was through the "*droit de joyeux avènement*" that the French kings could propose their clergy and faithful devotees in the various capitula of the kingdom, and it was through these ecclesiastics that the monarchs could more easily influence the decisions that the capitula could take even against the pope. And so they could continue to assert that relative independence of the French Church from the Holy See and its strong dependence from the regal power.

Keywords: *Droit de joyeux avènement, ecclesiastical benefices, French Church, Holy See, interference, ius primariarum precum.*

1. Premessa: Ingerenza laica nelle provviste dei benefici ecclesiastici

Tra i diversi istituti, per mezzo dei quali in passato si è manifestato il potere dei sovrani nella provvista dei benefici ecclesiastici, era il "diritto di prima rogazione" dei sovrani francesi[1] ora scomparso, ma che nel

[*] Il presente articolo è comparso in *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistischen Abteilung*, 98, 2012, 207-246.

[1] Che prese il nome di "droit de joyeux avènement", diritto delle prime preghiere o das Recht der ersten Bitte, a seconda della sua collocazione geografica.; cfr. in proposito G. H.

Medioevo fu usato molto frequentemente. Nel corso della sua esistenza ha subìto profonde trasformazioni, fino a diventare, a partire dal XVI secolo, tanto uguale ad un simile diritto degli imperatori tedeschi, lo *jus primariarum precum* che la dottrina[2] ha affermato essere proprio quello stesso istituto il cui uso era passato in Francia con le Lettere Patenti di Enrico III del 1577[3], ma soprattutto con le Lettere Patenti di Luigi XIII del 22 ottobre del 1612:

AYRER, *Commentatio iuris ecclesiastici publici, ius primariarum precum*, Gottingae 1740, cap. I, §4, 8 e ss. ed ivi ampia bibliografia; ma soprattutto C. DU FRESNE DU CANGE, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, Parisiis 1855, pag. 484: "*eodem iure gaudet nunc Francorum Rex in iucundo regni adventu, cum scilicet iure regali in Cathedralibus et Collegiatis ecclesiis canonicum instituit. Vide hac de re Dictionarium Arestorum Brillonii. Antiquus est privilegium, quo ad haec usque tempora usi sunt Reges Francorum in monasteriis regalibus, laico sub nomine Oblati, praebendam monachalem assignandi.*"

2 Cfr. DU FRESNE DU CANGE, *Glossarium* (n. 1), 484: "Preces Primariae ita dicitur ius quod habet Imperator Coronatus ex antiqua consuetudine in omnibus Cathedralibus Ecclesiis atque etiam Monasteriis per Germaniae regnum unius Canonici pro arbitrio nominandi, quem Collegium recipere debet. Charta Caroli IV, Imper. ann. 1350, a Marquardo Frehero edita: Cum itaque nobis tam de iure, quam de antiqua et approbata consuetudine a divis Romanorum Imperatoribus et Regibus praedecessoribus nostris hactenus observata competat, quod ex Coronationis nostrae sollemnis ad Romanorum regnum, quae in nobis nutu divino dudum sunt completa, in quolibet Monasterio in Imperio constituto unam tantum personam, virtute Primariarum Precum nostrarum ad beneficium Ecclesiasticum facere possimus promoveri, etc. Alia Venceslai Imper. Ann. 1376 ad Rupertum Comitem Palatinum Rheni: Concedimus per praesentes, quod in omnes Primarias Preces ratione nostrae Coronationis in Romanorum Regem, hodie videlicet die 6 mensis Julii Aquisgrani divina favente clementia sollemniter susceptae, per civitatem et dioecesim Spirensem et Wormatiensem tam de iure ab antiqua consuetudine divinis Romanorum Regibus nostris antecessoribus et nobis competentem porrigere valeas at debeas, in singulis tam Cathedralibus quam Collegiatis et Conventualibus Ecclesiis et Monasteriis utriusque sexus, tam secularium, quam regularium personarum, nec non ad Praelatos, et alia personas Ecclesiasticas quascumque, etiamsi Pontificali vel alia praefulgeant dignitate, in dictis civitatibus et dioecesibus, sicuti easdem Preces per nos porrigere possemus, ius et potestatem porrigendi huiusmodi Preces nobis competentes in tuam personam omni forma et iure, quibus melius foeri poterir, plenarie transferendo, etc. Gobelinus, persona in Cosmodromo aet, VI, cap. 94: Postquam Johannes depositus fuit de Papatu, Rex dedit gratia ad beneficia expectativas, eo sub colore, quod ipse ad consuetudine antiqua haberet Primarias Preces in qualibet collatione beneficiorum ad Ecclesiasticas personas spectante. Prostat liber in Germania editus de eiusmodi Primariis Precibus (vide Pfeftinger, ad Vitriar. Lib. 3, tit. 2, §8 et sqq.)." Cfr. anche L. DE HERICOURT, *Les lois ecclésiastiques de France dans leur ordre naturel*, Paris 1766; P. GOHARD, *Traité des bénéfices ecclésiastiques dans lequel on concilie la discipline de l'Église avec les usages du royaume de France*, 7 vol., Paris 1774.

3 Cfr. DU FRESNE DU CANGE, *Glossarium* (n. 1), 484 per il quale "cum Episcoporum electiones liberae quodammodo viderentur eosque spectare, penes quos id iuris erat, principes

"Nous ayant remontré les désordres et inconvénients qui arrivent bien souvent ès Églises en conséquence des Brevets de don et nomination aux Prébendes sous prétexte du joyeux avènement ou ferment de fidélité que nous doivent les Archevêques et Évêques de cettui notre Royaume [...] accordons, octroyons, déclarons, voulons et nous plait que les nommés par nous ès Prébendes des Églises collégiales qui n'ont encore été pourvus et reçus, ou qui pourraient être ci-après par nous et nos successeurs nommés ès Prébendes des Églises collégiales, ne puissent prétendre aucun droit en vertu desdites nominations; et que nonobstant icelles il soit loisible aux Collateurs ordinaires d'y pourvoir"[4].

Questi diritti devono annoverarsi tra le più significative ed apparenti manifestazioni dell'ingerenza laica negli affari ecclesiastici. Gli scrittori regalisti, infatti, affermavano che i sovrani esercitavano tali diritti *ex iure proprio*, per *antiqua consuetudo*. Gli scrittori curialisti, al contrario, cercavano di dimostrare che era stato il Pontefice stesso a concedere, in modo grazioso, con bolle e indulti, l'esercizio di questo diritto, a un certo sovrano. L'esercizio del "*droit de joyeux avènement*" era una prerogativa sovrana. Ma quegli autori che vollero trovarne l'origine in concessioni papali, hanno preteso di aver trovato esempi, nei quali il titolare di questo diritto non era un sovrano. Così il Gohard[5], riporta

tamen, partes suas variis modis interponebant. Nam inconsultis iis electionem inire fas non erat; et, si facta esset electio, regius requirebatur assensus. Sed et interdum electoribus quempiam e familiaribus eligendum proponebant, ac pro eo preces se offerre dicebant, de qua formula exstant aliquot Diplomata Henrici III Regis Anglorum apud Prynneum in Libertatibus Angl. tom. 2, pag. 922: Rex B. Archiscopus Cantuarium salutem. Cum progenitores nostri Reges Angliae Episcopatus regni Angliae libere consuevissent conferre, ac postea gratis concessissent, quod Cathedrales ac Conventuales Ecclesiae liberas haberent electiones, salvis tamen eisdem progenitoribus nostris, et eorum haeredibus Precibus suis iustis et honestis de viris prudentibus et idoneis ibidem praeficendis, etc. Infra: Et quia si praesens negotium, quod ita nobis cordi est, ad vota monachorum procederet, tanta nobis et haeredibus nostris immineret exhaeredatio, et regiae dignitatis offensa, quod omnes Ecclesiae Cathedrales, in quibus Religiosi potestatem obtinent eligendi, nobis invitis et Precibus nostris et haeredum nostrorum penitus exclusis, abjectis etiam et recusatis nobilioribus et peritioribus Clericis, qui ad Pontificalem dignitatem provehi solent, et quorum consilio et industria ardua regni et Ecclesiae negotia tractari saluberius consueverunt, ex seipsis exemplo consimili sibi Episcopum assumerent, etc. Has vero preces, imperiosas et armatas vocat alicui Matth. Paris, qui et illud Poetae adducit: Stricto supplicari ense potens." Cfr., inoltre, De Hericourt, Les lois ecclésiastiques (n. 2), 315 e ss.

4 Déclaration Qui décharge les Prébendes des Églises collégiales du droit de joyeux avènement, du 22 Octobre 1612, in: GOHARD, *Traité* (n. 2), vol. 6, 380-381.

5 GOHARD, *Traité* (n. 2), vol. 3, 250-251.

che l'abate Fleury, nella sua Histoire ecclésiastique, à l'an de J.C. 1308, ricorda che papa Clemente V concesse al vescovo Raineri di Vercelli, che si era adoperato moltissimo per la Chiesa, un indulto col quale poteva una tantum nominare nella sua vita qualcuno al primo beneficio che si sarebbe reso vacante in tutte le chiese cattedrali e collegiali, non solo nella sua diocesi ma anche in quelle di Novara, Ivrea e Torino. E questo diritto, ha tutti i caratteri esteriori del *droit de joyeux avènement*, ma manca la sostanza. Infatti, è un diritto *ad personam*, in altre parole concesso a quella determinata persona (che presumibilmente doveva essere un ecclesiastico) e inoltre si estende su una giurisdizione del tutto ecclesiastica. Vale a dire sul territorio di una o più diocesi separatamente considerata mentre il diritto sovrano appartenendo la corona apparteneva tutti i re che sarebbe salita al trono ed era valido su tutto il territorio del regno in virtù appunto della sovranità e proprietà regale su di esso.

Per un breve periodo di tempo, inoltre, tale diritto si riscontra esercitato durante il regno di Carlo V e di Filippo II anche nella Spagna e, durante primi secoli del Medioevo, anche in Inghilterra dove era usato però più spesso nel caso di promozione di prelati che per l'assunzione al trono di un sovrano[6].

Oltre che Spagna in Inghilterra, l'esistenza di un diritto simile è stato riconosciuto anche in Germania identificandolo nel *ius primariarum precum*, già ricordato. Questa identificazione però non è esatta. Se, infatti, a partire dalla fine del XVI secolo il "*droit de joyeux avènement*" presenta effettivamente caratteri e natura tanto simili al diritto degli imperatori tedeschi da confondersi quasi con esso, nelle sue origini, e durante i secoli anteriori a quest'epoca, ha avuto una sua caratteristica, un proprio svolgimento, che gli hanno dato un contenuto e soprattutto un fondamento giuridico assolutamente diverso.

---

[6] Cfr. Lettere patenti del sovrano Edoardo I, indirizzate al Vescovo di Londra nel 1303, H. F. D'AGUESSEAU, *Œuvres complètes du Chancelier H. F. D'Aguesseau*, t. IX, Paris 1821, 172, nt. 1: "*cum vos ratione novae creationis vestrae teneamini, uni de Clericis nostris, quem vobis duxerimus nominandum, i quamdam pendione annua de camera vostra percipienda, quousque sibi per vos provi sum fierit de cclesiastico beneficio competenti, ac dilectum nostrum de clare vobis nominavimus ad pensionem huiusmodi obtinendam, vobis mandantes rogamus ...*"; cfr. W. Prynne, Antiquae constitutiones regni Angliae, sub regibus Joanne, Henrico Tertio, et Edoardo Primo, circa jurisdictionem et potestatem ecclesiasticam, Londini 1672, 1044; P. A. D'AVACK, *Sull'ingerenza dell'autorità laica nelle provviste degli uffici e benefici ecclesiastici*, Roma 1933, 7.

2. Lo *ius primariarum precum imperiale:* definizione e origine

Un breve cenno sull'origine dello *ius primariarum precum* permetterà, sviluppando in seguito largamente il *droit de joyeux avènement*, di farne risaltare le differenze, e di poter così inquadrare più esattamente il diritto dei sovrani di Francia. Lo *ius primariarum precum*, nella sua intima essenza è una delle tante forme dello *ius praesentandi* regio, e che consisteva nel diritto riconosciuto all'imperatore, dopo essere stato assunto al trono, di presentare una volta tanto in ogni capitolo o collegio ecclesiastico dell'impero un proprio candidato perché venisse provvisto di un beneficio vacante o che venisse a vacare, nel capitolo stesso. E ciò a preferenza di qualunque altro candidato che potesse presentarsi in quel periodo[7]. Un riscontro perfetto di questo diritto regio si ha nello *ius mandandi de providendo* della Santa Sede. Questo però ha un'applicazione più ampia.

In origine lo *ius primariarum precum* non era altro che la manifestazione di un semplice desiderio dell'imperatore (*preces*, *supplicationes*), desiderio privo di ogni valore cogente, e che solo successivamente ebbe valore di obbligo per l'autorità a quelli verso cui veniva emanato. E di questa sua natura originaria rimase inalterata la forma dei diplomi di nomina[8], nei quali si continua a parlare di preghiere (*preces imperiosae et armatae*[9]). Non c'è dubbio

---

[7] Cfr. così DU FRESNE DU CANGE, *Glossarium* (n. 1), 384, per cui cfr. nota precedente. Per la dottrina cfr. J.H. Böhmer, Ius ecclesiasticum protestantium, Halle 1714, lib. III tit. V §110, 338, 366; P. Hinschius, Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten in Deutschland, Berlin 1969, III, §144; E. Friedberg/B. Ruffini, Trattato del diritto ecclesiastico cattolico ed evangelico, Torino 1893, lib. V, cap. III, §125, p. 520; Chr. BESOLD, T*hesaurus practicus*, Tubingae 1629, pars II, s.v. "Primariae preces", 147; J. Th. SPRENGER, *Iurisprudentia publica*, Francofurti 1659, lib. I, cap. VII, §7, 35.

[8] Nei diplomi più antichi, in luogo dell'espressione *preces primariae* compare spesso anche il termine *primitiae* o *primariae precum*. Così il Diploma di Federico II alla Chiesa di Gurk del 1214: "*precum nostrarum primitias universitari vestre porrigimus*", J. F. BÖHMER/J. v. FICKER, *Regesta Imperii*, Innsbruck, 1881, t. V/1, n° 744; il Diploma di Corrado IV al Capitolo cattedrale di Hildesheim del 1242: "*primitias precum nostrarum vobis duximus offerendas*", H. CHR. SENKENBERG E R. C. SENKENBERG, *Tractatus de iure primarum precum regum Germaniae imperatorumque indulto papali haud indigente*, Francoforte 1784, cod. prob., 9; il Diploma di Rodolfo I al Capitolo cattedrale di Hildesheim del 1273: "*precum nostrarum primarias admittere teneatur*", J. CHOKIER DE SURLET, *Scholia in primarias preces imperatoris in quinque sectiones divisas, Typis Viduae Leonardi Streel*, Leodii 1658, Proemium, 4.

[9] Cfr. supra n. 3.

che risulta più difficile determinare il significato di *primariae* o *primae* con cui vennero distinti. Una parte della dottrina riferiva il nome all'uso dei sovrani di concedere il diritto *hilariter et prompte primis petentibus*[10]; altri riteneva di dedurla dalla dignità suprema dell'Imperatore a cui spettava interporle (*summa prima potestas*)[11] atteso il fatto che lo stesso Imperatore lo ritiene un *ius a divis Romanorum Imperatoribus seu regibus praedecessoribus delatum*[12] e, come

---

[10] A sostegno di tale opinione cfr. Chronica Abbatis Uspergensis, nella vita di Ottone IV: "fuerat autem consuetudo principum, ut hilariter et prompte beneficia seu ecclesias conferrent primis petentibus, quod iste nequam facere voluit", P. JAFFÉ, *Monumenta Bambergensia*, Berlin 1869, 233.

[11] Nelle lettere imperiali di preghiera dei secoli XIII e XIV è frequente il richiamo ad "*apicem suprem culminis*", al "*culmen regiae dignitatis*", cui l'imperatore è stato elevato, esigendo l'esecuzione di queste "*preces regale set imperiales*" proprio per la riverenza dovuta alla suprema dignità, *pro nostre riverentia maiestatis*:
Diplomi di Rodolfo I: "ex antiqua et approbata consuetudine", Mon. Germ. Hist. Const. III n° 36, 34; "iuxta antiquam et approbatam sacri Imperii consuetudinem", Mon. Germ. Hist. Const. III n° 37, 35; "preces nostra, que iuris et consuetudinis tramite fulciuntur, prout antiquitas, statuite et modernitas approbavit" (ibidem); "cum antiqua et approbata tale ius antecessoris divis Imperatoribus et regibus Romanorum contulerit consuetudo", Mon. Germ. Hist. Const. IV n° 39, 36; cfr. anche Mon. Germ. Hist. Const. IV n° 38, 35; n° 40, 36; n° 42, 37.
Diplomi di Enrico VII: "preces nostras primarias que iuris et approbate consuetudinis falciuntur tramite", Mon. Germ. Hist. Const. IV n° 1269, 1405; "ex iure et consuetudine", Mon. Germ. Hist. Const. IV n° 280, 243; "de iure nec non antiqua et approbata consuetudine", Mon. Germ. Hist. Const. IV n° 873, 888.
Diplomi di Ludovico il Bavaro: "sicut hoc hactenus per divos Romarorum Imperatore set Reges laudabiliter est consuetum", Mon. Germ. Hist. Const. V n° 142, 139; "iuxta laudabile consuetudinem per divos Romanorum Imperatore set Reges praedecessores nostros introductam", Mon. Germ. Hist. Const. V n° 146, 142; "de iure et approbata consuetudine sacri Romani Imperii", Mon. Germ. Hist. Const. VII n° 385, 386; cfr. anche Mon. Germ. Hist. Const. V, n° 696, 549; n° 697, 549; VI, n° 384, 286; n° 622, 521.
Diploma di Carlo IV: "tam de iure quam de antiqua et approbata consuetudine a Divis Romanorum Imperatoribus et regibus hactenus laudabiliter observata", Mon. Germ. Hist. Const. VIII n° 714, 726;
Diploma di Venceslao: "ex antiqua et approbata ac divis Imperatoribus et Regibus ad nos producta consuetudine", Ayrer, Commentatio (n. 1), cap. I, §18, 35.

[12] Cfr. i Diplomi di Rodolfo I: "ius nostrum et Imperii", Mon. Germ. Hist. Const. IV n° 42, 37; "notabilis principis ius", Mon. Germ. Hist. Const. IV n° 43, 38; "ius ad nos delatum a divinis Imperatoribus et regibus Romanorum, nostris praedecessoribus" (ibidem); cfr. anche Mon. Germ. Hist. Const. IV n° 39, 36.
Diplomi di Ludovico il Alberto I: "*ius nostrum et imperii*", Mon. Germ. Hist. Const. IV, n° 32, 25; "*pro iuribus nostri set imperii conservandis*" (ibidem); "*nobis et Sacro Romano Imperio ius debitum*", Mon. Germ. Hist. Const. IV n° 1263, 1401; cfr. anche Mon. Germ. Hist. Const. IV n° 1266, 1403.
Diplomi di Carlo IV: "*ius nostrum et dictam bonam consuetudinem*", Mon. Germ. Hist. Const. VIII n° 324, 372; n° 714, 726).

tale, un vero e proprio *ius Sacri Imperii*[13]; si è avanzata anche l'ipotesi della prima emanazione che l'imperatore compiva non appena salito al trono[14], ma

---

[13] Non c'è dubbio che gli Imperatori esercitano tale diritto perchè erede di una tradizione precedente per cui *Imperatorum et regum vestigiis inhaerentes*, cfr. Mon. Germ. Hist. Const. IV n° 38, 35; n° 39, 36; n° 873, 888; V, n° 696, 549; n° 697, 549; VI, n° 384, 286; n° 385, 286; n° 622, 521. L'osservanza è pretesa per la *reverentiam Sacri Imperii et regalis eminentiae ius nostrum et imperii nolentes negligere*, così come risulta dal Diploma di Federico II: "*ov reverentiam regalis eminentiae ... denominetis et eligetis*", Böhmer/Ficker, Regesta n° 744 (n. 8). Dal Diploma di Corrado IV: "*provideatis ei de prebenda ... pro nostre reverentia maiestatis*", Senkenberg (n. 8), 9. Dal Diploma di Rodolfo I: "*devotionem tiam attentius exhortantes ac regia tibi auctoritate mandantes quatenus ... cures liberaliter providere ob nostram et sacri imperii reverentiam specialem*", Mon. Germ. Hist. Const. III n° 36, 34; "*rogantes cum omni instantia et affectu, regia nihilominus auctoritate mandante quatenus ... prebendam ... cessante contradictione qualibet eidem collaturi*", Mon. Germ. Hist. Const. IV n° 39, 36; "*vestram devotionem exhortandam affectuose duximus et monenam regia vobis nihilominus auctoritates mandantes, quatenus facientes de necessitate virtutem, eumdem ... provisuri*", Mon. Germ. Hist. Const. IV n° 42, 37; "*vobis conscribimus, scriptisque vobis precipimus nostre gratiae sub obtentu, quatenus, relegato excusationis velamine, dictum talem vestro collegio aggregetis*", Mon. Germ. Hist. Const. IV n° 43, 38. Dal Diploma di Alberto I: "*preces nostras ... studeatis, qualibet difficultate cessante, grata promptitudine exaudire*", Mon. Germ. Hist. Const. IV n° 26, 22; "*devotionem vestram nunc denuo rogamus, volentes pariter et mandantes vobisque auctoritate regia disctictio iniungentes, quatenus, facientes de necessitatem virtutem ... studeatis pro nostra et imperii reverentia adeo prompte et liberaliter providere*", Mon. Germ. Hist. Const. IV n° 1266, 1403; "***p**reces nostras primarias ... sine quovis contradictionis obstaculo cum ea devotionis promptitudine, qua concedet, tudeant adimplere, ne ius nostrum et imperii ... ullatenus negligatur*", Mon. Germ. Hist. Const. IV n° 32, 25. Dai Diplomi di Enrico VII: "*devotionem vestra rogantes, requirentes et hortantes attente quatenus eumdem ... pro nostre imperialis coronationis ac precum nostrarum primariarum et imperialium reverentia ... recipere studeatis ... sine difficultate qualibet*", Mon. Germ. Hist. Const. IV n° 873, 888). Dai Diplomi di Ludovico il Bavaro: "*devocionem vestram attencius requirentes quatenus eidem de beneficio ... velitis liberaliter providere*", Mon. Germ. Hist. Const. V n° 696, 549; n° 697, 550; "*nulla preces nostre primariae vim habeant, nisi que primitus et primo per nos concesse sunt, tradite et indulte, neque occasione aliarum posteriorum precum prelatos arctari volumus nec compelli*", Mon. Germ. Hist. Const. VI, n° 894, 741. Dai Diplomi di Carlo IV: "*devocionem vestram hortamur et per régale sceptra mandantes, quatenus praefato Petro de beneficio ... virtute Primariarum Precum nostrarum providere debeatis, quavis contradictione cessante*", C. Oligenius, *Dissertatio de primariis precibus imperialibus ubi argumentis ex jure canonico deductis, concordatis inclytae nationis Germanicae, pontificiis diplomatibus, & perpetua consuetudine ostenditur illas dirigi a Caesarea Majestate non posse sine speciali indulto Summi Ponteficis, Friburgi Brisgojae: per Johannem Strasserum,* 1706, XXII, 18. Da precisare che Conradus Oligenius è pseudonimo del monsignore, poi cardinale, Pietro Marcellino Corradini e l'opera fu stata stampata in realtà a Roma, come risulta da G. Melzi, *Dizionario di opere anonime e pseudonime di scrittori italiani o come che sia aventi relazione all'Italia*, ed. G. Pirola, vol. II H-R, Milano 1852, 267; "*requirimus et rogamus attente vobisque nihilominus per régale sceptra mandantes, quatenus dictam Sophiam ob precum et iuris nostri predictarum*

anche dell'efficacia imperativa oltre alla preferenza che tali preghiere avevano nei confronti di quelle eventualmente concorrenti di qualunque altra persona, finanche il pontefice[15]; infine, altri lo fanno derivare dal fatto che tali preghiere potevano essere compiute dal sovrano nei confronti di ciascuna chiesa una volta sola e per un beneficio soltanto (*semel tantum*, *non bis aut saepius*, *i.e. pro prima saltem vice*)[16].

Per una parte della dottrina, questo diritto tedesco non si può riconnettere né alla signoria feudale sul suolo, né alla *commendatio*, né al patronato e quindi non può ritenersi originariamente sorto nei confronti di quegli enti ecclesiastici su cui spettava all'imperatore di questi diritti[17]. Deve così essere considerato diritto autonomo consistente, parallelo, e in un certo senso integrativo del *ius plenae collationis*. E dato che primi documenti del XIII secolo che ricordano questo diritto lo menzionano come cosa antichissima, la sua esistenza durante l'epoca feudale è cosa certa.

È così la sua prima origine deve essere ricercata nei confronti proprio di quegli enti ecclesiastici che in quel tempo non erano soggetti all'ingerenza dell'autorità imperiale per quanto rifletteva le nomine degli ecclesiastici adesso addetti[18]: e si può concludere che questo diritto sia sorto proprio come

---

reverentiam spiritualem recipiatis", Mon. Germ. Hist. Const. VIII n° 714, 726; "*mandamus ... quatenus hiis nostris precibus primariis ... devote obtemperent, eisdem humiliter oboediant et intendant, si indignationem nostram voluerint evitare*", Ayrer, Commentatio (n. 1), , n° 61, 224.

14 Tale opinione potrebbe essere giustificata dal fatto che in Francia si designava col termine "droit de joyeux avènement" un diritto regio, simile a questo diritto imperiale e che in ogni modo nei diplomi tedeschi s'invocano quasi sempre l'exordium assumpti regiminis, la *novitas iocundae creationis* e la recente coronazione come fondamento del *ius primariarum precum caesareum*.

15 Cfr. F. G. STRUVE, *Introductio ad praxim juris canonici in foris protestantium*, ed. Meier, t. II, Jena 1714, cas. 46.

16 "Primariae autem Preces idcirco dicuntur eo quod semel dumtaxat, seu pro prima saltem vice, non autem vel bis aut saepius uni et eidem Imperatori, in una eandemque conceduntur ecclesia", cfr. Chokier de Surlet (n. 8), sect. I, 28. Conforme a tale opinione, accolta dalla dottrina dominante, sarebbe appunto il Diploma di Rodolfo I del 1275 al Monastero di Minfeld, in cui si legge: "*cum primo primarias et secundo secundarias ... vobis fiducialiter obtulerimus preces nostras*", Mon. Germ. Hist., Hannover – Lipsiae 1903, Constitutiones et acta publica Imperatorum et Regum III n° 37, 35. Su questo punto ritorneremo più oltre..

17 Cfr. D'AVACK, *Sull'ingerenza* (n. 6), 29.

18 Cfr. ibidem, 29.

un mezzo con cui si valevano nell'alto medioevo gli imperatori tedeschi per poter far valere, anche in quei casi ed in misura ridotta, il loro volere[19].

Anticipando, si può invece dire che il *droit de joyeux avènement* ha un'origine prettamente feudale, dalla signoria sul suolo che si riscontra sia nei documenti che ne parlano, sia del successivo sviluppo di questo diritto, e anche dei diplomi di nomina. Infatti, i sovrani francesi, come si vedrà più avanti, sono concordi nel far risalire l'origine di questa loro prerogativa principalmente a due fatti: essere signore supremo nella scala gerarchica feudale, ed essere sovrano nell'ordine comune. A questo si può aggiungere il fatto che il re è fondatore, diretto o per successione ai signori veri fondatori, di quasi tutte le chiese del regno[20]. Infatti, il conferimento di uffici e dignità ecclesiastiche per il diritto feudale era una conseguenza naturale della signoria, che, al tempo stesso, significava sovranità e proprietà su una parte più o meno ampia di territorio. Carattere, questo, che non si ritrova nel *jus primariarum precum*, e che si riscontra invece alla base del *droit de joyeux avènement*.

E l'origine del *jus primariarum precum* dovrebbe essere ricercata nel fatto che, per le condizioni politiche dell'alto medioevo (decentramento dell'autorità), l'imperatore, almeno di fatto, si trovò costretto a lasciare esercitare ai vari signori, sui loro territori, quel *ius plenae collectionis* che sarebbe dovuto spettare a lui solo, su tutto il territorio dell'impero in virtù della sua sovranità e proprietà su di esso[21]. E l'imperatore, per nominare qualcuno in confronto di quegli enti religiosi, nei quali la nomina dei beneficiari era di competenza dei signori feudali, avrebbe rivolto delle preghiere (nelle testimonianze diplomatiche dei secoli XIII e XIV si parla sempre di una *antiqua et approbata consuetudo* degli imperatori di *offerre,*

---

19 Cfr., in particolare, P. IMBART LA TOUR, *Les élections épiscopales dans l'église de France du IXe au XIIe siècle*, Paris 1891, pref., XVIII, pag. 131 e ss., e, infine, 455 e ss. Sull'argomento anche A. GALANTE, La condizione giuridica delle cose sacre, I, Torino 1903; A. GALANTE, *Giuspatronato*, Milano 1913; É. LESNE, *Histoire de la propriété ecclésiastique en France*, Lille – Paris 1910; P. THOMAS, *Le droit de la propriété des laïques sur les églises et le patronage laïque au moyen âge*, Paris 1906; U. STUTZ, *Geschichte des kirchlichen Benefizialwesen von seinem Anfängen bis auf die Zeit Alexanders III.*, Berlin 1895; L. WAHRMUND, *Das Kirchenpatronatrecht und sein Entwicklung in Österreich*, Wien 1894.

20 Cfr. D'AGUESSEAU t. IX (n. 6), 172, nt. 1.

21 Cfr. D'AVACK, *Sull'ingerenza* (n. 6), 30.

dirigere, porrigere preces) ai collatori laici ecclesiastici, affinché il beneficio fosse conferito alla persona da lui proposta[22].

Era una preghiera, per la forma, affinché il collatore volesse astenersi dall'esercitare il proprio diritto, permettendo nello stesso tempo che avesse valore il desiderio sovrano. Inoltre, occorre ricordare che tale pratica divenne anche la più usata, per lo scopo degli imperatori avevano, oltre che di circondarsi di fedelissimi, anche e soprattutto di sovvenire bisogni dei cosiddetti *clerici in verbo regis commendati*.

È stato, infatti, messo in chiara luce dalla dottrina, specialmente francese e tedesca, l'esistenza nell'alto medioevo di persone, ma anche di enti, che si ponevano a somiglianza dei *clientes romani* sotto la protezione (*sub mundeburdium, sub patrocinium et defensionem seniorum et potentum*) dei grandi, promettendo in cambio fedeltà e soggezione. E tra gli obblighi del *senior patronus*, oltre quello di proteggere beni e la persona di questi clerici commendati, vi era anche quello di fornire loro mezzi necessari per vivere[23].

Ora, le fondazioni, uffici e dignità ecclesiastiche a disposizione dell'imperatore, o la concessione dei feudi, si erano molto ridotte, e non potevano più essere sufficienti a soddisfare tutti gli ecclesiastici che in numero sempre maggiore si erano posti e si ponevano sotto la salvaguardia imperiale. Sorge allora la necessità per l'imperatore, per provvedere alle loro richieste ed al loro mantenimento, di rivolgersi come già si è ricordato ai vari collatori laici ecclesiastici affinché conferissero *propter reverentiam regalis eminentiae* uno dei benefici a loro disposizione a un chierico imperiale. Facile la sua trasformazione, e logica, per l'autorità degli imperatori, per la soggezione gerarchica dei signori feudali, e per la tendenza, che si veniva sempre più affermando, a rendere più forte ed effettiva la stessa autorità

---

[22] Cfr. così HINSCHIUS, *Das Kirchenrecht* (n. 7), II, §129, 642.

[23] Cfr. sull'argomento A. LUCHAIRE, *Histoire des institutions monarchiques de la France sous les premiers Capétiens*, Paris 1891, vol. I, 186 e ss.; N. D. FUSTEL de Coulanges, *Histoire des institutions politiques de l'ancienne France*, Paris 1888-1891, t. V, 192 e ss.; V. EHRENBERG, *Commendation und Huldigung nach fränkischem Recht*, Weimar 1877; P. v. ROTH, *Geschichte des Beneficialwesens von den ältesten Zeiten bis ins zehnte Jahrhundert*, Erlagen 1850, 167 e ss.; G. WAITZ, *Deutsche Verfassungsgeschichte*, vol. II, Kiel 1883.

imperiale, di questa *preces* in un vero e proprio *ius praesentandi*[24]. È quindi comprensibile la ragione del perché gli imperatori fossero tanto gelosi custodi del *ius primariarum precum*; poiché, per mezzo di esso, il sovrano poteva, collocando in ogni collegio ecclesiastico persone a sé devote e fedeli, controllare la vita e il funzionamento di questi organismi, e mantenerli così a sé soggetti e dipendenti.

3. Definizione del *droit de joyeux avènement*

La dottrina lo ha definito in vari modi e non c'è dubbio che questa diversità riguardi solamente la forma, perché la sostanza di questo diritto rimane la stessa, anche attraverso le varie definizioni. E così il De Hericourt[25] scrive che è una specie di mandato, con il quale il re di Francia, assunto al trono, ordina il vescovo oppure al capitolo che conferisce le prebende della chiesa cattedrale, di assegnare il primo beneficio vacante della chiesa stessa a un chierico idoneo, il quale è nominato dal sovrano stesso con un brevetto. Anche il Durand de Maillane[26] lo definisce come una specie di mandato, ma aggiunge che il sovrano, salito al trono, ha il diritto di esercitare una grazia o una riserva su alcuni benefici del regno.

Altra parte della dottrina non lo definì affatto, pur trattandone, sia perché l'esercizio non fosse contestato sia perché non lo ritenevano un istituto completamente autonomo quasi a confonderlo così con altri diritti analoghi di comune origine feudale come il diritto di "*régale*" e del "*serment de fidelité*", che anche hanno caratteri propri. In tutti però ricorre la concessione di un conferimento di beneficio e gli autori che ne trattano ne hanno incluso la trattazione in opere che riguardano più generalmente il diritto di patronato e la pratica beneficiaria[27].

---

24 Cfr. D'AVACK, Sull'ingerenza (n. 6), 32.

25 DE HERICOURT (n. 2), cap. X, 315: "Le brevet de joyeux avènement à la Couronne est une espèce de Mandat, par lequel le Roi de France, nouvellement venu à la Couronne, ordonne à l'Évêque, ou au Chapitre, qui confère les Prébendes de l'Église Cathédrale, de conférer le première Dignité, ou la première Prébende de la Cathédrale vacante à un Clerc capable, qui est nommé par le Brevet."

26 P.T. D. DE MAILLANE, *Dictionnaire de droit canonique et de pratique bénéficiale*, vol. I, Lyon 1770, 347: "est une espèce de mandat, réserve et grâce expectative, dont le Roi, nouvellement parvenu à la Couronne, a droit d'user sur certains Bénéficiers du royaume".

27 Cfr. D'AGUESSEAU t. IX (n. 6), 157 ed ivi il resoconto della dottrina.

Il concetto di patronato[28] è strettamente legato a quello di beneficio, poiché il primo si esplica con il conferimento del secondo. Il Gohard[29] fa risalire entrambi ai *beneficia*, terre che gli ultimi imperatori romani davano in concessione loro soldati, sui confini dell'impero affinché, legati dalla donazione al territorio, difendessero così confini stessi. Queste terre poi si sarebbero trasformate in feudi attraverso lo stesso procedimento messo in opera via via dei successivi sovrani.

E anche la Chiesa, sempre secondo il De Maillane[30] dal VI secolo fino al VII-VIII iniziò a donare ai chierici il godimento di terre di sua proprietà perché ne traessero sostentamento, dando così origine benefici ecclesiastici e anche al nome di *beneficio* e *beneficiario*. Quest'opinione però non è la più seguita, perché dà luogo a dubbi sull'esistenza del nesso che avrebbe dovuto legare i *beneficia* romani con i benefici ecclesiastici. Del resto il De Coulanges[31] dimostra l'inesistenza di tale nesso e nega che all'epoca romana quelle terre concesse ai militi siano state designate con il nome di *beneficia*. Anche le opere più recenti che si occupano dell'origine del beneficio e dell'epoca della quale possa essere sorto, c'è disparità di opinione. Non c'è dubbio che questa nuova personalità giuridica ecclesiastica, il *beneficio*, è frutto della concezione giuridica feudale e che compare non a caso fin dal secolo IX e che diviene generale nel secolo XI quando Alessandro II parla di *ecclesiasticum beneficium* in una decretale al clero e al popolo di Lucca e che Graziano recepì nel Decretum C. 1 q. 3 c.9. Nato, come ricorda Fourneret come

> "un établissement recevant de l'évêque son existence propre au moment où ce dernier accepte ou constitue la dotation temporelle perpétuelle, et en attache à perpétuité les revenus à un office ecclésiastique déterminé. Le Clère pourvu de l'office perçoit les fruits et administre le fonds. Mais ce dernier constitue un établissement indépendant qui peut acquérir, aliéner, ester en justice, etc."[32],

---

[28] Per l'origine, sviluppo e trasformazioni dell'istituto del Patronato, cfr. P. THOMAS, *Le droit de propriété laïques sur les églises, et le patronat laïque en moyen âge*, Paris 1906.

[29] GOHARD, *Traité* (n. 2), vol. 1, Paris 1765, 5-6.

[30] D. DE MAILLANE (n. 26), vol. I, 306-307.

[31] N. D. FUSTEL DE COULANGES, *Les origines du système féodal, Le bénéfice et le patronage pendant l'époque merovingienne,* Paris 1890, 65 e ss.

[32] P. FOURNERET, Biens Ecclésiastiques, in Dict. de théol. Cath. II t. I coll. 843-878, 866. Cfr. A. BUCCI, *Le radici storiche della formazione giuridica del concetto di bene ecclesiastico*, in: Apollinaris, Anno LXXVII, 2004, fascicoli 1-2, 357-414.

il termine, come annota Jemolo, designerà poi impropriamente, con l'espressione "diritto beneficiario" l'intero diritto patrimoniale della Chiesa[33]. Il beneficiato non aveva che un diritto di usufrutto sui beni componenti il beneficio rimanendo la proprietà al beneficio stesso che sarà pur considerato vera e propria persona giuridica[34].

---

[33] A. C. JEMOLO, Beneficio (Beneficio Ecclesiastico), in Enc. Ital. VI, 1930, 624; Stutz (n. 19).

[34] In tal senso Uguccione da Pisa che riconosce al beneficio la facoltà di *gerere vicem personae*, Summa super decreto ad C.12 q.1 c.13, s.v. "*non sunt propriae alicuius, sed communes*"; "*hereditatis iacens ... sustinet vicem defuncti, locus gerit vicem personae*". E così preciserà Sinibaldo dè Fieschi (poi Papa) Innocenzo IV, In quinque libros Decretalium, nec non in Decretales per eundem Innocentium editas, commentaria doctissima, Venetiis 1578, lib. II tit. 12 (*De causa possessionis et proprietatis*), c. 4, nn. 3-4, fol. 92 verso. Su tutta questa disciplina cfr. P. G. CARON, *Persona Giuridica, Ufficio ed organo del diritto canonico*, in: Annali della Facoltà Giuridica dell'Università degli Studi di Camerino, XXVII, 1961, 219-407, in special modo 238 e ss. Ed infine, un particolare istituto giuridico, legato al "beneficio" è quello del *beneficio vacante*, ovvero privo di titolare. Nei primi secoli della Chiesa, la conseguenza alla privazione della titolarità dell'ufficio, diveniva troppo spesso l'abuso del saccheggio dei beni della Chiesa privata della titolarità stessa. Di ciò si farà eco niente di meno lo stesso Concilio di Calcedonia del 451, lì dove i Padri stigmatizzavano che tali abusi avvenissero ormai in tutta la Cristianità, cfr. G. FORCHIELLI, voce "Beneficio vacante", in Nov. Dig. It. vol. II, 1958, 321-346, 323. Tali saccheggi, come rileverà il Forchielli durarono a lungo attraverso i secoli, "… non solo nelle loro consistenze patrimoniali, ma anche nelle loro rendite intercalari di vacanza; e così pure l'abuso di saccheggiare il patrimonio mobiliare relitto dal defunto prelato nella sua casa, nei magazzini delle fattorie ecclesiastiche; il quale, secondo una norma stabilita da molto antichi tempi, doveva devolversi in eredità alla chiesa stessa. Profittando o di debolezza di organi ecclesiastici, o di prevalenza di fatto delle Autorità civili su quelle della Chiesa, o di conflitti aperti tra Stato e Chiesa, o di spogliazioni da parte di funzionari dello Stato, fiscali o rapaci, le depredazioni infierirono fino alla fine del periodo feudale ed all'aurora delle monarchie moderne. Nell'Impero d'Oriente della rapacità dei funzionari si parla fin nel tardo Medioevo. – In tutto questo periodo intermedio, che avvolge per lo più in Occidente l'alto medioevo, le depredazioni si alternarono con tentativi della Chiesa di darsi e di consolidare un proprio efficace ordinamento. I concili adottarono fin dal secolo V, come particolarmente in Oriente ebbe grande sviluppo, l'istituto permanente di un amministratore patrimoniale separato dal titolare dell'ufficio ecclesiastico, cioè l'economo, il quale amministrava così in sede piena, come in sede vacante; oppure deferirono, non sempre efficacemente, poteri di amministrazione interinale a organi collaterali o superiori della gerarchia ecclesiastica, come i vescovi comprovinciali, i vescovi viciniori o l'arcivescovo metropolitano; o, quando anche costoro cominciarono, a loro volta, a commettere abusi, richiamarono in vita le funzioni del clero locale con a capo l'arcidiacono o l'arciprete, così per le chiese maggiori, come per quelle minori. In Italia, sotto Papa Gelasio e Papa Gregorio, fu effettiva ed efficace la vigilanza diretta dei papi. Ma intanto il fenomeno patologico del saccheggio dilagava anche sulle chiese e sul clero inferiore. – Gli

Il Mollat[35] afferma che la nozione di *beneficiario* non è molto antica avendo avuto un'elaborazione molto lenta. In questo modo uno sviluppo completo non sia che a partire dal 1265, anno nel quale il pontefice Clemente IV rivendicò formalmente ai papi l'intera disposizione non solo dei benefici, vacanti ma anche di quelli che si sarebbero dovuti rendere vacanti e per i quali sorse la *gratia aspectativa*. E questi risale da molto più lontano[36] e precisamente ai secoli VI e VII nei quali, a causa delle continue lotte e per lo stato di generale insicurezza che si era instaurato nel tessuto sociale, le chiese, malgrado il divieto della Santa Sede, si ponevano sotto la protezione dei grandi *principes*. Erano soprattutto i sacerdoti che in modo individuale assumevano questo atteggiamento tanto che i laici dapprima si trovarono nella condizione di ingerenza sull'amministrazione delle terre possedute dalle chiese stesse; in seguito si trovarono a possederle direttamente. In cambio il signore si impegnava proteggere e difendere il titolare della Chiesa che gli veniva in questo modo a possedere. Questo fatto, unito al sorgere di chiese private nel territorio dei feudi, diede origine al patronato in occidente.

In Oriente invece l'origine del patronato è più antica. Il De Hericourt, infatti, ricorda[37] che l'imperatrice Eudosia, nel secolo III a Bisanzio sceglie ella stessa i sacerdoti che devono avere la cura delle chiese da lei fatte

---

inizi di un'ingerenza dello Stato sui disordini che si verificavano, si scorgono già verso il secolo VII in Francia: fossero, queste forme primitive d'ingerenza, veri abusi ed usurpazioni (certamente tali apparivano alla Chiesa); o fossero invece timide affermazioni dei nuovi principi nazionali e monarchici; essi ebbero poi peraltro, con l'istituto del diritto di regalia, il più ampio sviluppo nella monarchia franca, in quella germanica e in quella inglese, nelle varie signorie feudali ed ovunque più forte in Europa fu il feudalesimo. Con l'istituto della *regalìa*, il sovrano regalista s'assediava nel vescovado durante la vacanza ed amministrava in proprio profitto. Parallelamente anche i minori signori, anche gli avvocati e i vicedomini delle chiese e dei conventi, i patroni delle chiese, insomma i potenti in genere, usavano le stesse ingerenza sulle chiese sopra le quali vantavano diritti dominicali. Mentre solo raramente i sovrani si facevano veri protettori del puro sistema canonico della vacanza: cioè l'amministrazione del clero locale, sotto la vigilanza delle gerarchie superiori e le erogazioni regolari e normali. Ma a guisa di tali monarchie e signorie, i papi, dal secolo XIV in poi, adottarono analogo sistema, nella loro finanza, ovunque riusciva loro possibile".

[35] Cfr. G. MOLLAT, s.v. *Bénéfice ecclésiastique en Occident*, in *Dictionnaire de Droit Can.*, t. II, Paris 1937, coll. 406-449, 407.

[36] Cfr. G. MOLLAT, s.v. *bénéfice*, in *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*, t. VII, Paris 1934, coll. 1237-1270, 1238.

[37] Cfr. DE HERICOURT, *Les lois ecclésiastiques* (n. 2), 204.

costruire in Palestina, e che una pia matrona, di nome Bassa, scelse l'abate del monastero da lei fondato. La stessa testimonianza si ha in Thomassinus[38] che riporta da Teodoro il Lettore, come l'imperatrice Pulcheria abbia lasciato tutti i suoi beni alla chiesa e come dispose la loro amministrazione e gestione. Ricorda il caso citato dal De Hericourt dell'Imperatrice Eudosia e della matrona Bassa la quale "*pastorem effecerit, et praefectum monasterii, quod a bea fuerat aedificatum*".

In Occidente invece si ebbe dapprima una completa proprietà dei signori sulle terre possedute dalle varie chiese. Fatto, questo, che per il decentramento delle autorità cui dava luogo non era ben visto oltre che dai pontefici anche dai sovrani. Si ha così tutta una serie di tentativi dell'autorità laica, congiunta a quella ecclesiastica, diretti a restaurare la giurisdizione dei vescovi. E malgrado gli sforzi dei riformatori nei secoli X – XI, la proprietà laica sulle terre delle chiese e per conseguenza sulle chiese stesse, rimase integra fino al XII secolo, epoca nella quale il potere ecclesiastico riuscì finalmente a sostituire il concetto di patronato, il cui esercizio dal diritto canonico è considerato come un usufrutto a questa intera proprietà[39]. E saranno queste condizioni, queste lotte tra Chiesa e sovrani da una parte, e i principes dall'altra, e tra Chiesa e sovrani che si svolgono in quei secoli di assestamento, nei quali si combattevano i due opposti principi, della suprema autorità laica che doveva impersonare sia l'autorità temporale che quella spirituale, e dell'autorità del Papa che doveva essere vicario di Cristo in terra, il Capo al quale doveva obbedienza anche l'imperatore[40], unitamente alle particolari condizioni in cui viveva la Chiesa Franca, che aiuteranno a comprendere l'origine del *droit de joyeux avénement*, e daranno la certezza della sua più che probabile esistenza anche durante quei secoli, nei quali non si ha la prova assoluta della sua vita. Anche questo diritto ebbe un periodo di incubazione, durante il quale non si elevò, distinguendosi, dagli altri diritti consimili[41].

---

38 L. THOMASSINUS, *Vetus et nova ecclesiae disciplina circa beneficia et beneficiarios, t. II De iure patronatus,* Parisiis 1688, 72.

39 MOLLAT, s.v. *bénéfice* (n. 36), col. 1239.

40 Cfr. F. CALASSO, *Svolgimento storico del diritto comune*, Milano 1936.

41 N. COVIELLO, *Manuale di diritto ecclesiastico*, vol. I, Roma, 1922. Cfr. G. MOLLAT, s.v. *Bénéfice en France* [ancien Régime], *Dict. de Droit Can.*, t. II (n. 35), coll. 449-494, 455.

4. Origine del *droit de joyeux avènement*

La dottrina che si è occupata di questo argomento è concorde sull'origine di questo istituto, poiché da diversa origine dipendevano differenti applicazioni, sia per il modo di esercitarlo, che per l'ambito. Alcuni affermano che questo istituto, sconosciuto in Francia fino alla fine del XVI secolo, vi sia stato introdotto dalla Germania da Enrico III con la dichiarazione del 9 marzo 1577; questa parte della dottrina, minoritaria, trascura l'esistenza di altri diritti consimili anteriori, con la vita dei quali si intreccia oltre alle condizioni politiche della Francia[42].

Un'altra parte della dottrina afferma che questo istituto era conosciuto già fino dal XIII secolo, come un diritto la sovranità del potere temporale. Il più antico documento che ne parla è una sentenza del Parlamento del 1274[43], con la quale le religiose del convento di Coucy, in Alvernia, venivano condannate a ricevere tra loro una giovane donna che possedeva la nomina del re.

C'è, infine, la dottrina curialista che afferma che questo istituto, pur esistente anteriormente all'epoca di Enrico III, ebbe origine da indurli pontifici. È una suddivisione che si può cogliere, perché definisce le varie tendenze. Anche di Durand de Maillane la segue e così anche si regola il D'Aguesseau.

La prima classe di studiosi, quelli che cioè fissano l'origine del *droit de joyeux avènement* alla fine del secolo XVI, oltre ai già citati De Hericourt e

---

[42] Cfr. De HERICOURT, *Les lois ecclésiastiques* (n. 2), 204; GOHARD, *Traité* (n. 2), vol. 3, 251-252, che per l'origine risale però all'anno 1503, quando Luigi XII ne parla nelle lettere patenti indirizzate al vescovo e al Capitolo di Limoges, con preghiera di conferire al figlio di M. Chatelier, German Chatelier, il primo beneficio vacante. Cfr. anche F. PINSSON, *Traité singulier des régales, ou des droits du Roi sur les bénéfices ecclésiastiques*, vol. 1, J. Guignard & A. Dezallier Paris 1688, 41 e ss.; D'AGUESSEAU t. IX (n. 6), 162.

[43] D'AGUESSEAU t. IX (n. 6), 162: "Le plais ancienne de toutes, est celle qui se trouve dans un arrêt de l'année 1274, qui oblige les religieuses de Coucy à recevoir une demoiselle qui avoit la nomination du roi"; D. DE MAILLANE, *Dictionnaire* (n. 26), ed. J. B. BANCHE, *Gand 1787*, vol. I, 566, dove ricorda che questo arrêt è stato tramandato per opera di Jean Galli, e che si trova nelle opere di Ch. DU MOULIN (Molineo), *Tractatus commerciorum et usurarum, redituumque pecunia constitutorum et monetarum,* t. II, apud Ioannem Gymnicum, Coloniae Agrippinae 1577, cap. 26, 661.

Gohard, ne comprende anche il Dubois (che formula tali ipotesi nelle Maximes de droit canonique[44]), il Bouchel (che ne spiega l'origine così: "le droit de pouvoir, par le roi, pro iocundo adventu, est inventé de notre temps; et ne s'en trouve rien par écrit dans les anciens; mais en 1577, le Roi étant à Poitiers, fit une déclaration, *cum bona gratia* du Clergé, que ce droit lui appartenait pour son joyeux avènement à la Couronne"[45]), il Le Bret (nel suo Traité de la Souveraineté du roys, Paris 1689, lib. I, cap. 18) ed il Regnauldin (con il Traité de l'Indult, Paris 1679, num. 22) sono di questo parere. Tutta la dottrina che fissa l'origine di questo istituto alla fine del secolo XVI, sembra dimenticare i documenti più antiche che ne parlano come di un diritto appartenente da lungo tempo ai sovrani, ed i cui precedenti storici si ritrovano nella *régale* e nel *serment de fidelité*. Ovvero in quei diritti consimili esistenti nel Medioevo, la cui esistenza non può concepirsi se non insieme a questo istituto per i presupposti, di fatto e di diritto, su cui si basavano.

Il diritto di *régale* consisteva nel godimento, da parte del sovrano, delle rendite dei vescovati vacanti nel suo stato, e la disposizione dei benefici senza cura d'anime che ne dipendevano[46]. Sul fondamento di questo istituto, ovvero sul tempo nel quale sia iniziato ad essere esercitato, la dottrina non è concorde. È certo che già al tempo di Luigi IX i sovrani godevano già del diritto di *régale*, atteso il fatto che il più antico documento che ne parla è del XII secolo[47]. Altro non è che una lettera patente di Luigi VII il giovane del 1161, con la quale accordava ad un monastero di donne le rendite del Vescovado di Parigi allora vacante: "*Episcopatus existente in manu regia*" e "*Episcopatus et regale in manum nostram pervenit*", menzionandolo come un diritto già in possesso dei sovrani.

---

[44] G. DUBOIS, *Maximes du droit canonique de France*, Paris 1681. Cfr. D. DE MAILLANE (n. 43), *Dictionnaire*, vol. I, 565, ed ivi ampia bibliografia.

[45] Così riportato da D. DE MAILLANE (n. 43), vol. I, 565. Cfr. ad ogni modo C. BOUCHEL, *La Bibliothèque canonique contenant toutes les matières ecclésiastiques*, t. II, chez Charles Osmont, Paris 1689, s.v. "provision". A questo proposito, il D'AGUESSEAU t. IX (n. 6), 177, porta ad esempio per confermare l'esistenza di questo diritto anche durante il secolo XVI una lettera patente di Enrico III, del 1577, diretto al capitolo di Neelle, lettera con la quale si esentava tale capitolo dal sottostare all'esercizio del diritto di joyeux avènement e ciò prova che tale diritto preesisteva.

[46] Cfr. D. DE MAILLANE, *Dictionnaire* (n. 43), vol. IV, voce "Régale", 266 ; G. DE CHAMPEAUX, *Le droit civile ecclésiastique français*, Paris 1848.

[47] DE HERICOURT, *Les lois ecclésiastiques* (n. 2), 315.

Una parte della dottrina, inoltre, lo trovò menzionato per la prima volta nel canone VII del primo Concilio di Orléans del 507 o 511. Altra parte lo volle ritrovare in un'autorizzazione a godere delle rendite delle sedi vescovili vacanti concessa da Papa Adriano I a Carlo Magno. Altri ancora affermano che l'istituto sia sorto il pontificato di Callisto II[48]. Quale possa essere l'epoca precisa in cui è sorto non ha particolare importanza; è sufficiente poter constatare che è un diritto esistente nell'alto medioevo e che a partire dal XII secolo fu riconosciuto di frequente con bolle papali[49]. Tutti i sovrani successori di Luigi XII ne hanno goduto benché questo diritto sia stato proibito del Concilio Generale di Lione del 1274, tenuto sotto papa Gregorio X[50].

Conformemente ciò che accadrà al *droit de joyeux avènement*, nel secolo XVII la dottrina non è concorde sul fatto che questo diritto doveva essere esercitato su tutte le sedi vescovili in Francia. Si veniva così nel 1673 a una dichiarazione, accettata nel 1682 dall'Assemblea Generale del Clero, che stabiliva che il diritto di *régale* poteva essere esercitato su tutte le chiese cattedrali del regno. Erano eccettuate dal sottostare all'esercizio di questo diritto solo quelle che a titolo di privilegio, ne avrebbero ottenuta l'esenzione[51].

Il *serment de fidelité* è una specie di mandato[52], con il quale il sovrano ingiunge al vescovo, dopo che il prelato gli ha prestato giuramento di fedeltà, di conferire la prima prebenda che divenga vacante per la morte del titolare

---

48 Cfr. D. DE MAILLANE (n. 46), vol. IV, 266.

49 Bolla di Innocenzo III, 15 agosto 1210; di Clemente IV nel 1267 al re Filippo Augusto; di Gregorio X nel 1271; di Bonifacio VIII al re Filippo il Bello.

50 Cfr. la glossa di Giovanni d'Andrea al Liber Sextus di Bonifacio VIII, VI° 1.6.13, ed. E. Friedberg, Corpus Iuris Canonici, t. II Decretalium collectiones, Leipzig 1879, rist. anast. Graz 1959, col. 953: "*Generali constitutione sancimus, universos et singulos, qui regalia custodiam sive guardiam, advocationis seu defensionis titulum in ecclesiis, monasteriis, quibus libet aliis piis locis de novo usurpare conantes, bona ecclesiarum, monasteriorum aut locorum ipsorum vacantium occupare praesumunt. [...] Eo ipso excommunicationis sententiae decernimus subiacere. [...] Qui autem ab ipsorum ecclesiarum, ceterorumque locorum fundatione vel ex antiqua consuetudine, iura sibi huiusmodi vendicant, ab illorum abusu sic prudenter abstineant et suos ministros in eis sollicite faciant abstinere, quod ea, quae non pertnent ad fructus sive reditus, provenienetes vacationis tempore, non usurpent, nec bona caetera, quorum se asserunt habere custodiam, dilabi permittant, sed in bono statuu conservent.*"

51 Per un più ampio esame sull'origine della *régale* e sul suo sviluppo, esercizio e forma, cfr. GOHARD, *Traité* (n. 2), vol. 2 II, 610-664.

52 De HERICOURT, *Les lois ecclésiastiques* (n. 2), 279 e ss.

della chiesa cattedrale di sua collazione al chierico idoneo a ricoprire tale carica e munito del brevetto reale di nomina. È una trasformazione curiosa, che così piena chiamarsi il diritto che in realtà è effetto con il nome della causa che gli dà origine. Questo giuramento di fedeltà viene prestato appena il nuovo vescovo era consacrato oppure trasferito da una sede all'altra[53].

Il vescovo doveva presentarsi di persona al sovrano e la cerimonia si svolgeva nella cappella reale privata con grande apparato. Il giuramento[54] veniva pronunciato – durante la celebrazione della messa – subito dopo il Vangelo dal vescovo vestito dei suoi abiti pontificali, in ginocchio, e tenendo la mano stesa sul libro del Vangelo. Sul fondamento, sia del diritto di *régale* che del *serment de fidelité*, non vi è dubbio che debba ricercarsi nell'alto medioevo tra i diritti federali cioè dei cosiddetti diritti di *régale*[55]. La dottrina su questo appare concorde soprattutto in connessione al fondamento del *droit de joyeux avènement*.

Ritornando alle varie opinioni espresse dagli scrittori circa l'origine di questo diritto e alla divisione della dottrina operata dal Le Merre, si può affermare che il *droit de joyeux avènement* poteva fondarsi o sul titolo emanato dal Papa (a somiglianza di altre collazioni) o sul lungo possesso da parte dei sovrani o sul consenso, infine, da parte della Chiesa. Ma agli scrittori curialisti che affermavano che avevano avuto origine da indulti pontifici, si possono muovere serie obiezioni. Così lo stesso Du Tillet, il più eminente studioso dell'antica giurisprudenza francese, riporta l'origine all'indulto che Clemente VII accordò al re Filippo di Valois; permesso per una volta sola, e per il diritto delle prime preghiere, di collocare un religioso e una religiosa in ciascuna abbazia e priorato conventuale del regno[56]. Altri scrittori

---

53 Cfr. D. DE MAILLANE (n. 46), vol. IV, voce "Serment de Fidelité", 477 e ss.

54 Per la formula, cfr. DIDEROT, *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, vol. XXX, t. II, 1ère éd., Lebreton Paris 1751, 862: "Sire, je jure par le saint nom de Dieu, et je promets à Votre Majesté que je lui serai tant que je vivrai fidèle serviteur et sujet, que je procurerai le bien de son service et de son état de tout mon pouvoir. Je ne me trouverai dans aucun dessein, conseil et entreprise au préjudice d'iceux, et que l'il en vient quelque chose à ma connaissance je le ferai savoir à Votre Majesté, ainsi que Dieu me soit en aide et ses savants Évangiles." Cfr., inoltre, GOHARD, *Traité* (n. 2), vol. 3, 253.

55 Cfr. Galante, Giuspatronato (n. 19); D. DE MAILLANE (n. 46), vol. IV, voce "Régale", 268 e ss. ed ivi ampia bibliografia.

56 Come riportato da D. DE MAILLANE, *Dictionnaire* (n. 43), vol. I, voce "Brevet", 568 e ss. ed ivi ampia bibliografia.

risalgono all'epoca anteriore e, sempre allo scopo di ritrovare le fasi di questo diritto della volontà e della concessione graziosa dei pontefici, lo fanno discendere da una bolla di papa Bonifacio VIII che permetteva al re Filippo il Bello di collocare a sua scelta un soggetto capace in ciascuna chiesa cattedrale collegiale del regno. Si volle pure trovare un legame tra questo diritto e il privilegio che il pontefice Clemente VII, prodigo delle sue grazie durante lo scisma, diede al re Carlo VI per il suo "*joyeux avènement*" ad Avignone; nomina di due prebende in ciascuna chiesa cattedrale collegiale del suo regno: nomine che dovevano essere preferite alle stesse riservate alla Santa Sede. Però, le ragioni che gli autori portano a sostegno delle loro tesi, non sembrano molto fondate.

Tutte queste ipotesi del resto, differenti l'una dall'altra, portano già in questa loro varietà il dubbio in sé stesse circa la loro attendibilità. In tutti documenti regi che si riferiscono a tale diritto non si parla mai di una concessione pontificia, bensì come di un diritto che il sovrano esercitava *ex iure proprio*. Questo diritto è anzi ricordato come una prerogativa sovrana antica e nota[57]. E il D'Auguesseau ricordava che la dottrina non era a conoscenza se i sovrani francesi avessero voluto o meno riconoscere tali concessioni, ricordando che il sovrano Luigi il Giovane bruciò una concessione pontificia quando l'ambasciatore gliela recò da Roma. E che ugualmente si comportò il re San Luigi, dicendo che egli "aimoit mieux le brûler dans ce monde, que le brûler pour elle dans l'autre"[58]. Il cancelliere Brojmard dice di San Luigi questa frase: "je vous loue d'avoir bien fait mes affaires, mais je ne vous loue pas de m'avoir apporté un tel privilège, parce que je sens avec combien de danger et pour mon âme et pour mon royaume, je le recevrais"[59]. Nello stesso tempo si osservano successori sovrani meno intransigenti, che pur di godere senza contrasti di tale diritto, accettavano tali privilegi.

Occorre a questo punto cercare l'origine di questo diritto in un'epoca più antica di quella indicata dalla dottrina e su basi differenti. Del resto, anche a voler prendere in considerazione le bolle e gli indulti pontifici portati

---

57 Cfr. D'Aguesseau t. IX (n. 6), 159-159.

58 D'AGUESSEAU t. IX (n. 6), 158.

59 D'AGUESSEAU t. IX (n. 6), 159.

a sostegno dalla dottrina, un attento esame delle circostanze del tempo nel quale questi documenti furono emessi, ci permette di affermare che non possono essere assolutamente presi in considerazione come basi e fonti del *droit de joyeux avènement*.

Infatti, riguardo alla bolla di Bonifacio VIII al re Filippo il Bello, le parole sulle quali ha molto insistito la dottrina, "*volumus ut rex faciat licite, quod facit illicite*" non possono essere riferite al *droit de joyeux avènement*. È di quel tempo la celebre controversia sul diritto della *régale*, ed è a questa controversia che quelle parole devono essere riferite. Questa bolla, infatti, fu emanata quando il sovrano era già salito al trono da molto tempo e di conseguenza non aveva più occasione e motivo di esercitare il diritto in questione. Una delle caratteristiche, indicata dalla sua stessa dizione, era di poter essere esercitato per l'assunzione al trono da parte del sovrano: "gioioso avvenimento" era questo, festeggiato da tutto il regno[60].

Inoltre, che si debba riferire questa bolla alla *régale*, è provato dal fatto che se si fosse riferita al *droit de joyeux avènement*, avrebbe ampliato l'esercizio di questo diritto. E precisamente dalle chiese dove le prebende sono "*à la collations de l'Evêque*", l'avrebbe esteso a tutte le chiese cattedrali e collegiali[61] come riportato nella bolla. Cosa impossibile, per la ben nota repulsione di tutti pontefici alle collazioni dei laici e in modo speciale del Papa in questione, Bonifacio VIII. Il fatto più importante poi è rappresentato dall'essere questa bolla una concessione personale a re Filippo il Bello che non passò ai sovrani suoi successori tanto che da questi non fu mai richiamato anche in caso di contestazioni per basarvi loro diritto.

Esaminando un'altra di queste bolle, quella indirizzata dal pontefice Clemente VII a sovrano Carlo VI[62], si nota che essa non è altro che un privilegio personale concesso, che doveva esaurirsi con la concessione di due prebende in ciascun capitolo del regno, la collazione delle quali era stata rimessa al volere di Dio. Il Froissard, che riporta questo fatto[63] nota che la

---

[60] Il D'AGUESSEAU t. IX (n. 6), 159 soprattutto la nota 1, dove ricorda, un conto del tesoriere di Francia del 1316 con le seguenti parole: "*pro dono facto regi ratione iucundi adventus*".

[61] L'estensione del droit de joyeux avènement alle chiese cattedrali e collegiali avverrà più tardi, cfr. D. DE MAILLANE (n. 46), vol. IV, 266.

[62] Il D'AGUESSEAU t. IX (n. 6), 158.

[63] Come riportato dal D'AGUESSEAU t. IX (n. 6), 162.

concessione fu fatta in occasione del *joyeux avènement* del re ad Avignone, non per l'assunzione al trono, dove il sovrano era stato assunto da circa dieci anni e all'infuori e in più di tutti quei diritti che il sovrano poteva esercitare in tale occasione: ricorda anche che una concessione della stessa natura fu fatta dal pontefice in favore di altri principi che si erano recati a riverirlo in Avignone.

Rimane così da esaminare la terza ipotesi, quella più probabile secondo la quale questo è un diritto maiestatico di origine feudale. Una parte della dottrina ritiene che l'origine debba ricercarsi nel possesso e dell'uso da parte dei sovrani, e del consenso da parte della Chiesa, così come è accaduto per il *ius primariarum precum* nell'impero tedesco[64]. Altri, pur classificandolo tra i diritti regi, aggiungono che, perché il brevetto di nomina avesse valore, occorreva che fosse approvato con bolla papale[65]. Altri ancora affermano che il primo fondamento è nella riconoscenza della Chiesa verso il sovrano, per la protezione da questi accordata[66]. E, infine, vi sono quelli che ritengono questo diritto come una necessaria appendice, un logico seguito, dei diritti feudali secondo i quali vassalli dovevano riconoscere il loro signore in due tempi: primo alla loro nomina; secondo quando il sovrano entrava realmente nel possesso del dominio[67]. Il Pinsson[68] conclude che il *droit de joyeux avènement* aveva per fondamento la sovranità del re, e la riconoscenza della Chiesa e della stessa opinione è il Piales[69].

Tutte queste opinioni della dottrina sono in gran parte vere, poiché questo diritto intrecciato nei primi tempi della sua vita con i diritti analoghi delle regalie e del serment de fidelité ha con essi una comune origine feudale.

---

64 Cfr. D'AGUESSEAU t. IX (n. 6), 161.

65 D. DE MAILLANE (n. 43), vol. I, 565.

66 Ibidem, 566-567.

67 Appunto su questa base costruirà molto il D'AGUESSEAU t. IX (n. 6), 157 e ss.

68 PINSSON (n. 42), 179.

69 J.-J. PIALES, *Traité de l'expectative de joyeux avènement*, cap. V, 4 e 5, così come riportato dal D. DE MAILLANE (n. 46), vol. I, 567. Dato che l'aspettativa del droit de joyeux avènement rientra tra le grazie aspettative, occorre ricordare che il concilio di Trento dichiarò nulle tutte le grazie aspettative. A questa deliberazione il pontefice ed i cardinali si sottomisero; non così il re di Francia che continuò a godere delle sue prerogative in tale materia, in virtù di una eccezione contenuta in un decreto dello stesso concilio, a proposito del patronato.

Ed è solo successivamente che questi diritti si differenziavano l'uno dall'altro assumendo ciascuno caratteristiche proprie ben definite.

5. Lo svolgimento storico del *droit de joyeux avènement*

Sembra dunque che questo diritto si basi sul possesso da parte dei sovrani e sul consentimento da parte della Chiesa. Bisogna però convenire che documenti che parlino di questo istituto durante i primi secoli del suo esercizio non esistono. Occorre arrivare all'anno 1274 precisamente al già citato arrêt, che fa obbligo alle religiose dell'abbazia di Coucy di ricevere fra loro una giovane donna munita della nomina sovrana. Che questo sia il documento più antico, tutta la dottrina è unanime su quest'ordinanza si può fare subito un'osservazione: e cioè che il fondamento di tale diritto, come poi accadrà anche in altri casi di contestazione, non era negata da queste religioni poiché essi accampavano, a sostegno del rifiuto, il fatto della vacanza della carica di badessa ("*dicentes quod abbatissae carebant*"). E questo *arrêt* afferma che

> "cum Dominus rex utendo iure suo proprio in principio sui regiminis, post suam coronationem in abbatia sui regni de guardia sua possit ponere, videlicet in monasterio monachorum unum monachum, in monasterium monialium unam monialem"[70].

La dizione di questo fa risaltare più aspetti, inquadrandone l'origine. Infatti, con tre affermazioni contenute in quest'ordinanza, *rex utendo iure suo proprio*, *in principio sui regiminis* e *in guardia sua*, ci si può formare un'idea abbastanza precisa dell'origine soprattutto se ci si aggiunge ancora un altro diritto della corona, il "*serment de fidelité*".

Esaminando questi quattro elementi insieme, non si può non riconoscere in esso i caratteri del diritto feudale che, secondo tutte le apparenze, ha dato origine al diritto in questione. Il primo fatto da rilevare è che "*rex utendo iure suo proprio*" che fa risaltare come il diritto esercitato dal

[70] D'AGUESSEAU t. IX (n. 6), 162: "Le plais ancienne de toutes, est celle qui se trouve dans un arrêt e l'année 1274, qui oblige les religieuses de Coucy à recevoir une demoiselle qui avoit la nomination du roi"; D. DE MAILLANE (n. 43), vol. I, 566, dove ricorda che questo arrêt è stato tramandato per opera di Jean Galli, e che si trova nelle opere di C. DU MOULIN (n. 43), tomo II, 661. Cfr., inoltre, DE HERICOURT, *Les lois ecclésiastiques* (n. 2), 204; GOHARD, *Traité* (n. 2), vol. 3, 251-252; F. PINSSON (n. 42), 41 e ss.

sovrano, oltre a non provenirgli da nessun altro potere (in questo caso il pontefice), è considerato una specie di diritto temporale o dominicale, o anche diritto di sovranità, poiché non vi è un diritto di questa natura che possa essere chiamato diritto proprio del re. "*In principio sui regiminis*" cui aggiungendovi nella considerazione il diritto del *serment de fidelité*, si comprende che è fatto uso di questo diritto anche quando il vescovo prende possesso del suo vescovado, oltre che all'assunzione al trono del sovrano. Doppia prerogativa questa, che esprime chiaramente i caratteri del diritto feudale secondo il quale i vassalli erano obbligati a riconoscere, ed a rendere così omaggio, il loro signore in due momenti distinti: quando essi sono investiti di un feudo e quando hanno un nuovo signore.

È un diritto esercitato sulle abbazie che sono "de guardia sua", cioè "*dans la garde du roi*". E questo fatto mentre limita in un primo tempo l'esercizio di questo diritto (mentre in seguito verrà esteso anche ai benefici, la cui collazione è demandata al vescovo o ai capitoli), lo caratterizza. Infatti, questa limitazione lo classifica nella categoria dei diritti feudali dai quali deriva poiché non si applica che sulle chiese delle quali il sovrano ne è il signore immediato[71].

Per il diritto di *régale*, durante la vacanza dei seggi vescovili, il sovrano – in quanto guardiano e protettore delle chiese – godeva dei frutti che gli erano dovuti per la sua protezione. E tutto ciò, compreso il conferimento dei benefici che potevano rendersi vacanti in tale periodo, godeva come un guardiano nobile gode "*des revenus de son mineur*". Eletto il nuovo vescovo questi, divenendo l'uomo del re ed essendo obbligato a rendergli omaggio, chiamato serment de fidelité, avrebbe dovuto – seguendo sempre le leggi feudali – pagare il prezzo di questa nomina riscattando il seggio; prezzo che, secondo l'uso comune dei tempi, consisteva nel rilasciare al sovrano stesso il godimento delle rendite di un anno[72].

Oltre a ciò vi era un gran numero di vassalli che sono gravati "*de quelque redevance d'honneur*", ordinariamente consistenti doni di denaro, destinati alla guerra e alla caccia e chiamati in termini feudali, "*loyaux aides*".

---

[71] F. PINSSON (n. 42), 109; D'AGUESSEAU t. IX (n. 6), 163-164.

[72] D'AGUESSEAU t. IX (n. 6), 164: "s'acquitter du droit de relief envers le roi, qui, suivant l'usage le plus commun des fiefs, est la jouissance d'une année".

È questo un uso antichissimo e il Du Cange riporta un conto del tesoriere di Francia nel 1316 dove si trovano le seguenti parole: "*pro dono facto regi ratione iucundi adventus sui et exercitus Flandriae*"[73], gli stessi vescovi potevano esigere in dono dai loro vassalli nel tempo "*de leur sacre*".

Questo è anche ricordato nelle costituzioni di Napoli di Sicilia che è certo che furono copiate quasi letteralmente dagli usi e dagli statuti del regno di Francia[74]. Così, come i prelati esigevano un dono materiale dai loro vassalli in occasione di una cerimonia puramente spirituale, non ci si deve stupire che a loro volta fossero soggetti a fare al sovrano una specie di dono consistente nel rimettere al suo volere la collazione di un beneficio nell'occasione della sua assunzione al trono. Poiché le chiese erano esenti da tante altre prestazioni, che gravano invece sugli altri vassalli, è logico pensare che questa "*redevance d'honneur*", questa specie di "*loyaux aides*", per usare una terminologia feudale, fosse stata introdotta per riconoscenza per la affrancazione di tanti altri oneri. E poiché i vassalli erano obbligati a riconoscere il loro nuovo signore quando accadeva un mutamento "*dans le fief dominant*"[75], si era voluto che questo riconoscimento fosse accompagnato da un uguale onore che la Chiesa *sub mundeburdium*, ovvero temporalmente soggetta e vassalla, rendeva al nuovo signore. Così, sia il *droit de joyeux avènement*, che il *serment de fidelité*, appaiono due aspetti di un medesimo dovere con la differenza che per il primo è la Chiesa intera (vescovo e capitolo) a essere gravata da questo dovere, poiché era la Chiesa intera che entrava nella protezione del nuovo sovrano. Mentre, nel secondo caso, essendo la sola persona del vescovo che cambiava, era il solo vescovo che veniva ad esserne gravato.

Si ha così una nuova prova che questi diritti, *droit de joyeux avènement*, il *serment de fidelité* e il diritto di *régale*, sono collegati tra di loro da una

---

73 F. PINSSON (n. 42), 109.

74 D'AGUESSEAU t. IX (n. 6), 165: "et personne n'ignore que les constitutions de Naples et de Sicile son presque toute tirées des usages du royaume de France. Ainsi, comme les prélats exigeaient un présent temporel de leurs vassaux, à l'occasion d'une cérémonie purement spirituelle, c'est-à-dire de leur sacre, il n'est pas surprenant que réciproquement ils se soient assujettis à faire au roi une espèce de présent ecclésiastique, à l'occasion d'une mutation purement temporelle, c'est-à-dire de son avènement a la couronne".

75 D'AGUESSEAU t. IX (n. 6), 165-166.

comune origine feudale. Possono essere quindi considerati come una controprestazione per la protezione che il sovrano accorda alla Chiesa, tenuto conto che la stessa godeva comunque dell'esenzione di altre prestazioni da parte del sovrano e che invece gli altri vassalli vi erano obbligati in quanto sottoposti. Si può così concludere che questi diritti non hanno alcun carattere oppressivo, poiché altro non sono che una manifestazione di onore e di riverenza che la Chiesa rende al sovrano, e che è testimonianza di riconoscenza. Si può così spiegare con questo il fatto di re Luigi il Giovane e di San Luigi, che non vollero accettare le bolle del Papa contenenti la concessione di questo diritto. E ciò per tre ragioni: perché quelle bolle aggiungevano una nuova servitù al *droit de joyeux avènement*; perché il privilegio diveniva più pesante per la Chiesa poiché avrebbe avuto valore su tutte le chiese; perché non avendo le stesse cause del diritto in questione, non ne volevano approfittare.

Dopo l'arrêt del 1274, un altro documento consimile si ritrova nelle lettere che il sovrano Filippo il Lungo spedì il 5 luglio del 1317, con le quali incarica i suoi ufficiali di fare accogliere nei monasteri della regione d'Angiou e dintorni, un monaco in ogni monastero, come fatto a lui pertinente per diritto reale:

> "Philippus, Dei gratia, Franciae et Navarrae rex, omnibus et signulis iusticiariis regni nostri ad quos praesentes litterae perveniunt, salutem. Cum nos divotioni et fidelitate, carissimi et fidelis hominis comitis Valesiae, comiserimus per praesentes, ut in Sancti Nicolai, Sancti Servii, omnium sanctorum, de acquaria Anegovensis, de Borgolio in vallega Sancti Mauri supra Ligerium, de Thirono de valle secreta et de valle serena monasteriis et prioratu singulos personas idoneas quas dixerit eligendas, iure nostro regio faceat recipi in monachos et in fratres, in singulis monasteriis et prioratu praedictis, mandamus vobis et vestrum cuilibet districte praecipimus, quatenus dictiorum monasteriorum et prioratus abbates et priorem ad recipiendum praedictas personas, quas idem patrus noster ipsis per suas litteras nominabit, ratione praevia compellatis. Dat Parisiis, die 5 Iulii, a.D. MCCCXVII"[76].

[76] D'AGUESSEAU t. IX (n. 6), 167-168, nel quale si legge che è "copié sur l'original étant au trésor des Chartes. Registré coté Valois, 2, n° 37".

Il Corbin[77] riporta un arrêt prendendolo interamente dal registro "*Olim*". L'ordinanza è del 15 gennaio 1322 nel quale si legge che "*cum rex locum sibi iure regio debitum in novitate sui regiminis*". Si nota subito che si tratta di un diritto reale. Questo *arrêt* fu emanato contro il monastero di Beaumont[78], che era un capitolo regolare e la sentenza fu basata su quattro argomenti fondamentali, il primo dei quali di gran lunga il più importante poiché gli ultimi tre sono enunciati solo in alternativa; e ciò fa supporre che si credesse che uno dei tre motivi enunciati fosse sufficiente per stabilire il diritto del Re. L'ordinanza stabilisce che il monastero era di fondazione regia (*monasterium a nostris fundatum fuisse praedesessoribus et specialiter a vice-comites Beterensi a quo causa habemus*). Questo diritto, sempre secondo lo studioso, era già stato esercitato altre volte in casi consimili (*eo quod alias in casu consimili fuisset alias receptus ob idem*). Da ciò appare chiaro che il *droit de joyeux avènement* si estende anche sui capitoli regolari oltre che sui monasteri e consisteva in semplici preghiere personali che il sovrano però poteva fare valere in modo coatto con la "*saisi du temporel*"[79].

L'altro documento e un *arrêt* dell'anno seguente, il 1323 contro l'abbazia di Beaulieu[80], che negava la validità della nomina fatta dal sovrano nei suoi confronti, non perché non riconoscesse questo diritto, ma perché negava di essere di fondazione regia. Questi due esempi dimostrano che siffatto diritto è riconosciuto sempre nella sua sostanza negandone l'applicazione solo nel caso in cui il capitolo o abbazia o monastero ritenessero di non essere di fondazione regia. Con tale argomento nell'anno 1361 i religiosi del priorato di Langueville negarono l'accoglienza ad un chierico nominato dal sovrano sostenendo che il re aveva la "garde" del duca di Normandia, e non come sovrano. Furono condannati con un *arrêt* dello stesso anno[81], poiché fu provato che quel priorato era sempre stato "*dans le garde du roi*".

---

[77] J. CORBIN, *Traité des droits de patronage honorifiques et autres en dépendants, contenant les lois de tous les peuples, ordonnances, costumes et arrêts sur ce intervenus*, t. II, Parisiis 1622, 326.

[78] D'AGUESSEAU t. IX (n. 6), 168.

[79] Ibidem, 168.

[80] Ibidem, 169. Inoltre, cfr. Corbin (n. 77), 234.

[81] D'AGUESSEAU t. IX (n. 6), 169-170.

Segue un'altra ordinanza del 1353, emanata dal Parlamento contro il Capitolo della città di Arras[82] e contro gli amministratori dell'Hôtel de Dieu della stessa città che avevano contestato il diritto del re. Questa ordinanza fu emanata dopo un'inchiesta ed è una specie di atto di notorietà; vi sono attestati due fatti importanti: che il sovrano aveva diritto di stabilire e di far ricevere un religioso in ogni abbazia, in ogni capitolo, o in ogni Hôtel de Dieu del suo regno soprattutto quando questi enti fossero di fondazione regia; e che tutte le chiese cattedrali dovevano essere considerate "*dans le garde du roi*", vale a dire di fondazione regia. Si ha così un'estensione di questo diritto, che si accompagnava al maggior potere dell'autorità centrale, cioè del sovrano, e alla progressiva scomparsa degli antichi privilegi feudali di cui avevano goduto i signori stessi. Ma più che una scomparsa si potrebbe anche affermare che questa abbia subito una lenta ma costante trasformazione, perché questi diritti dai signori si trasferirono ai sovrani stessi che se ne servirono per rendere sempre più forte la loro supremazia e anche per accentrare nelle loro mani il potere prima diviso. Inizia così, in modo del tutto inconsapevole, quel filo rosso che porterà a riaffermare di nuovo la supremazia dello Stato in materia ecclesiastica e che prevede peraltro preparerà il terreno alla concezione moderna dello Stato[83].

A questi documenti che comprovano l'antichità del diritto, si può giungere alla formula della nomina[84], che è stata conservata nel "Trésor du style de la Chancellerie de France" pubblicato a Parigi nel 1559 di cui si riporta la parte essenziale: "*nos locum unium monachi nobis hnc viam in praedicto monasterio, ratione iucundi adventus nostri, debitum dilecto nostro clerico, pietatis intuitu, contulimus et conferimus*". Che questa formula provi l'esistenza del *droit de joyeux avènement* in secoli antichi, è provato dal fatto che riguardava i monasteri. E non c'è dubbio che proprio i monasteri furono

[82] Ibidem, 169.

[83] Cfr. A. GALANTE, *Elementi di diritto ecclesiastico*, Milano 1909. E' nell'epoca del re Luigi XIV che sorsero questioni sulla Régale. Anche come aspetto della tendenza alla supremazia statale pure in materia ecclesiastica. Nel 1614 il Parlamento rifiutava il riconoscimento dei decreti del Concilio di Trento. Seguono lotte, dissidi e si giunge all'assemblea del Clero del 1682 sotto Luigi XIV presieduta da Bousset.

[84] D'AGUESSEAU t. IX (n. 6), 170.

i primi enti attraverso i quali questo diritto fu esercitato e che, nell'epoca in cui fu stampato il "Trésor" dal quale è stata tolta la formula, i sovrani di Francia non esercitavano più tale diritto su questi enti. E l'importanza sta proprio nel fatto che si fosse sentito il bisogno di coniare una formula apposita per questi casi, la quale sarebbe stata poi inserita nel protocollo della cancelleria.

L'esercizio del *droit de joyeux avènement*, riguarda i benefici la cui collazione era di prerogativa del vescovo. Ciò si spiega facilmente con le stesse ragioni che l'hanno giustificato per i monasteri: ovvero lo stesso diritto (*garde*) e protezione e stesso obbligo verso il sovrano, di riconoscenza per l'esenzione da quegli oneri dai quali gli altri vassalli erano invece onerati. E se non si hanno prove per i vescovadi (le quali sono altrettanto antiche di quelle esistenti per i monasteri), occorre ricercarne la ragione probabilmente nel fatto che l'esercizio di questo diritto non fu mai contestato dai vescovi: così come probabilmente, senza il rifiuto opposto dalle religiose di Coucy alla nomina regia, si sarebbe forse rimasti senza prove anche riguardo alle abbazie.

In conclusione non si può dire che esistano ragioni che permettano di affermare che in questa materia vi fosse distinzione tra il trattamento usato alle abbazie da quello usato per i vescovadi, poiché una semplice ricerca sugli usi, le condizioni e diritti di quei tempi portano logicamente affermare un'identità di trattamento. Infine, si può giungere a queste riflessioni, e cioè che non può nuocere al sovrano la secolarizzazione dei capitoli fatta in seguito.

Tutte queste presunzioni sono tanto più vedere se si nota che nello stesso tempo i reali d'Inghilterra potevano imporre la nomina di un ecclesiastico a vescovi e abati del loro reame obbligandoli a provvedere del primo beneficio che fosse stato vacante. Inoltre ordinavano che i prelati dovessero fornire loro una pensione fino a che non fossero provvisti di un beneficio: questa usanza lascia abbastanza intravedere che non erano delle semplici preghiere, ma che la nomina del sovrano comportava un vero e proprio comando.

Del resto, tracce dell'esercizio di questo diritto verso le sedi vescovili, si trovano già all'inizio del regno di Carlo VI[85], nella lettera del novembre del 1380 con cui si investiva il duca di Berry della luogotenenza generale:

> "quaecumque beneficia in dictis parti bus ad patronatus, collationem nostram seu ratione nostri iucundi dventus, et qualitercumque pertinentis, quomodocumque vacantia, illis quibus sibi expediens videbitur dandi et conferendi, monacos et alios viros ecclesiasticos in abbatis magistro, fratres et pauperes in xenodochiis et domibus Dei et hospitalibus, more regio, et iure adventus nostri ponendi et ordinandi, et generaliter".

Questi termini danno la più completa nozione del *droit de joyeux avènement*, e che dimostrano che si estendeva non solo ai monasteri, ma anche a tutti gli altri enti ecclesiastici nonché agli amministratori degli ospedali.

Nel XV secolo si annovera un'assenza di documenti che può essere spiegata prendendo in esame il discorso che il Primo Presidente del Parlamento tenne di fronte al Cardinale di Lione nel 1494 quando quest'ultimo si recò a prendere congedo dalla Corte prima della sua partenza per Roma. Sembra da questo discorso, che il sovrano usasse accordare l'ufficio del Parlamento "des mandements" indirizzati ai collatori, per raccomandare loro di dare dei benefici a questi ufficiali. Ma che questa specie di mandements non imponesse alcuna necessità, risulta dal fatto che il Primo Presidente affermò che i suddetti "mandements n'etoient qu'en forme de prieres", aggiungendo anche che "qua le Roi leur faisait ne, il était important que le Pape, en quelque bonne forme, octroyât quelques provisions"[86].

Il Pinsson nel suo Trattato, riporta lettere di tal genere indirizzate dal sovrano Luigi XII nel 1503 al vescovo di Limoges con preghiera di conferire al figlio di M. Châtelier (consigliere al Parlamento), il primo beneficio vacante. Non ci si può del resto basare troppo su questi atti che non fanno, infine, alcuna menzione del *droit de joyeux avènement*. È più verosimile pensare che il Parlamento, avendo sofferto una interruzione dopo il Concilio di Basilea, fosse ridotto a chiedere al re delle lettere di raccomandazione; che

---

[85] Cfr. così F. de Mely, *Le trésor de Chartres 1310-1793*, ed. Alphonse Picard, vol. II, Paris 1886, n° 7; D'Aguesseau t. IX (n. 6), 173.

[86] D'Aguesseau t. IX (n. 6), 176

il Pinsson, seguendo la dottrina, ha trasformato in brevetti accordati in virtù del *droit de joyeux avènement*[87].

Questo argomento a favore dell'esistenza del diritto durante questo secolo si può ritrovare nella dichiarazione dell'Assemblea del Clero nel 1438 a Bruges[88], nel quale si afferma che non vi è nessun inconveniente che il sovrano indirizzi *aliquando* delle preghiere perché sia conferito a soggetti meritevoli la dignità di vescovo proposti dallo stesso sovrano. E il termine *aliquando* deve essere inteso come una volta sola nella vita di ciascun re, con evidente riferimento al *droit de joyeux avènement*. E se durante questo secolo il diritto in questione è esistito per le sedi vescovili, a maggior ragione deve esser esistito anche per le prebende delle abbazie, istituti apparentemente di minore importanza sia politica che amministrativa e per i quali dovevano certo essere minori le ragioni di controversie.

Risale al principio del secolo XVI un documento che riguarda l'esistenza di tale diritto riportato dal Marc[89], senatore del Parlamento del Delfinato dell'anno 1502. Nella questione XXIV si prende in considerazione il *droit de joyeux avènement* affermando che

> "litterae regiae … fundantur principaliter in quantum ivi narratur rex in primo seu iucundu adventu, seu in regno Franciae sive in Delphinatu, pro primo vice habere ius nominandi in aliqua ecclesia cathedrali vel collegiata aliquem ut ibi recipiatur in canonicem cum expectationem futurae prebendae".

Quest'autore si domanda se la lettera del re, con la quale Benoit de Flouet era nominato a una prebenda di una chiesa del Delfinato basandosi sul *droit de joyeux avènement*, potesse essere fatta valere in questa provincia. Dal testo della lettera si evinceva che il re aveva diritto "nel suo primo gioioso avvenimento", di nominare un canonico nelle chiese collegiali cattedrali del suo regno e del Delfinato. Questo diritto si estendeva dunque su tutte le chiese cattedrali e collegiali. Per tutto il secolo, il possesso del diritto da parte del sovrano venne affermato da gran parte della dottrina curialista[90]. Così il Grassalius, vissuto durante il regno di Francesco I, lo pone

---

87 Pinsson (n. 42), 41 e ss.; D'Aguesseau t. IX (n. 6), 162.

88 J. HELMRATH, *Das Basler Konzil 1431–1449*, Forschungsstand und Probleme, Köln 1987, 298: Pragmatique sanction, tit. *De electionibus*.

89 D'AGUESSEAU t. IX (n. 6), 176.

90 Ibidem, 176.

tra i diritti regi che si estendevano su tutte le chiese e su tutti i monasteri del regno[91]. Il presidente dell'Assemblea del Clero di quegli anni, il Boyer, conferma il tutto andando a confondere i due diritti, quello della *droit de joyeux avènement* e quello del *serment del fidelité*, poiché aggiunge che sovrani con il conferimento di questi benefici favorivano le persone a loro fedeli sia in vista di una loro assunzione al trono, che per la nomina di un nuovo vescovo[92]. Un'altra parte della dottrina contemporanea, il Rebuffe, afferma che i mandatari del pontefice dovevano essere preferiti a quelli muniti di nomina regia; e, pur trascurando di confutare le ragioni portate a sostegno di della sua tesi, appare sufficiente la sua negazione per poter ricavare che anche allora i sovrani godevano di tale diritto[93]. Ancora più esplicito è il Rouillard[94] per il quale i sovrani

> "sont en possession immémoriale de ce droit que les cours souveraines ont quelque fois prononce des ajournements personnels contre les chapitres et communautés réfractaires, saisies de leu temporel". Di questo ne parla anche il Choppin[95].

Si giunge così alle Lettere Patenti di Enrico III del 1577 che furono registrate dal Gran Consiglio per esentare il Capitolo di Neelle del "diritto del gioioso avvenimento"[96]. Esenzione che conferma così il sussistere del *droit de joyeux avènement* rispetto agli altri Capitoli. Queste lettere sono da molti considerate come le origini del diritto in questione così come prima si è notato[97]. È in quest'epoca che il diritto di *droit de joyeux avènement* inizia prendere una sua fisionomia ben distinta e che lo separa dagli altri diritti simili e che inizierà ricevere una propria regolamentazione giuridica tanto che sotto il regno di Enrico IV le ordinanze furono numerose. Il Louet[98] ne riporta una

---

91 Il testo è riportato dal D'AGUESSEAU t. IX (n. 6), 176: "Rex Franciae iure alio régalee utitur nedum in ecclesiis cathedralibus seu monasteriis quae sunt de guardia sua et régale, ponere unum monachum."

92 Ibidem, 177.

93 Tale dottrina è riportata dal D'AGUESSEAU t. IX (n. 6), 177.

94 Ibidem, 177.

95 Cfr. R. CHOPPIN, *De Sacra politia forensi*, lib. I, apud M. Sonnium, Parisiis 1609, tit. 7, n° 31: "*princeps pro novo et iucundo adventu habet ius nominandi canonicum in ecclesia cathedrali*". D'Aguesseau t. IX (n. 6), 177.

96 GOHARD, *Traité* (n. 2), vol. 3, 262; D'AGUESSEAU t. IX (n. 6), 178.

97 GOHARD, *Traité* (n. 2), vol. 3, 263; DE HERICOURT, Les lois ecclésiastiques (n. 2), 318.

98 Come riportato sia dal D'AGUESSEAU t. IX (n. 6), 178, che dal DE HERICOURT (n. 2), 318.

emanata dal Gran Consiglio del 1594[99], che faceva obbligo al vescovo di Parigi, che aveva preferito un mandatario con nomina ecclesiastica a quello munito del brevetto regio (infatti, la nomina regia allora mancava ancora della clausola irritante[100]), a conferire la prima prebenda che si fosse resa vacante al mandatario regio. Allo stesso scopo fu emanato un *arrêt* contro il capitolo di San Martino di Tours, nel 1591. Molti dubbi però sussistono perché si riferisca al *droit de joyeux avènement* in quanto emanato dal parlamento di Parigi e non dal Gran Consiglio. E il Brodeau aggiunge che si tratta in questo caso di una controversia relativa al "*droit de joyeuse entrée*"[101].

Durante il secolo XVII il *droit de joyeux avènement* fu spesso esercitato da molti sovrani. Luigi XIII lo conferma esplicitamente con due ordinanze[102], una del 1610 nella quale viene affermato che il decreto irritante sarà nell'avvenire usato nei brevetti emanati per il diritto di *joyeux avènement*; la seconda del 1629 dove il re restringe l'uso di questo diritto solamente alle chiese cattedrali. Il suo successore, Luigi XIV, pone tale diritto tra le grazie aspettative[103] ricevute nel regno, e la stessa cosa ripete in un editto del 1691.

---

99 Cfr. D. DE MAILLANE (n. 43), vol. I, 567; P. J. BRILLON, *Nouveau Dictionnaire civil et canonique de droit et de pratique*, II ed., Paris 1707. Il Gran Consiglio consiste in un Tribunale Sovrano istituito da Luigi XII nel 1498. La sua competenza si estende su tutte controversie sorte intorno ai titoli dei vescovi e agli altri benefici di collazione regia; fanno eccezione le controversie che sorgevano per il diritto di Régale, per le quali ere competente la Gran Camera del Parlamento di Parigi.

100 Del decreto irritante erano invece muniti i mandatari del *ius primariarum precum* (cfr. D'AVACK, *Sull'ingerenza*, n. 6, 29) ed i mandatari del Papa. Consisteva in una clausola che faceva preferire il mandatario munito del brevetto che la conteneva, a qualunque altro mandatario. Solamente verso la metà del XVII secolo, come si vedrà, anche i brevetti del droit de joyeux avènement conterranno tale clausola.

101 Così come riportato dal D'AGUESSEAU t. IX (n. 6), 178; P. J. BRILLON (n. 99). Quello di joyeuse entrée era un diritto particolare di cui godevano i sovrani francesi in molte chiese, in occasione della loro prima visita nella quale si celebrava una speciale cerimonia. Qualche studioso afferma che nella maggior parte delle chiese dove il sovrano godeva di questo diritto, questi fosse stato eletto canonico per la fondazione regia della chiesa stessa e che in altre chiese ne godesse per antica usanza. Inoltre, MOLLAT, s.v. *Bénéfice en France* [ancien Régime] (n. 41), 455.

102 D'AGUESSEAU t. IX (n. 6), 178-179.

103 Ibidem, 179: "il a mis ce droit au nombre des grâces expectatives reçues dans le royaume par l'art. 17 de la déclaration sur l'édit du contrôle de l'année 1646, ce qui est encore répété dans l'édit des insinuations de l'année 1691. A la vérité, par une autre déclaration de l'année 1646, le feu roi voulut réduire lui-même son droit aux seules églises cathédrales, et abroger l'usage de la clause irritante."

Luigi XIV, volle di sua iniziativa ridurre l'esercizio di questo diritto alle sole chiese cattedrali[104], e abrogare l'uso della clausola irritante. Il clero protestò contro tale disparità di trattamento perché veniva a gravare di più sulle chiese cattedrali in confronto a quelle collegiali. Il Gran Consiglio, pur senza aver ricevuto la protesta del clero, modificò il 22 maggio 1646 tale dichiarazione regia stabilendo invece che tale diritto sarebbe stato ancor esercitato verso le chiese collegiali quando però queste avessero avuto almeno dieci prebende. E inoltre che la clausola irritante sarebbe stata usata come nel passato:

> "le Conseil a ordonné et ordonne que les dites Lettres seront enregistrées en Registres du dite Conseil, pour être gardées et observées selon leur forme et teneur, pour avoir, les dites *Droit de joyeux avènement*, seulement sur les églises collégiales dont les dignités et les prébendes sont à la collation des ordinaires des diocèses où elles sont situées et établies, et où il jà plus de dix prébendes outre les dignités; et que pour regard de la dite Clause irritent apposées aux brevets et lettres qu'il en sera usée, comme par le passé, suivant et conformément aux arrêt du dit Conseil"[105].

Per l'uso della clausola irritante il Gran Consiglio distinse due casi, a seconda che il mandatario regio si fosse accontentato di rendere noto al vescovo e al capitolo il suo brevetto senza peraltro indicare l'epoca nella quale l'avrebbe fatto valere; oppure che rendendo noto il brevetto avesse anche indicato quando intendeva presentarlo. Nel primo caso il vescovo poteva dare la precedenza a un altro mandatario; nel secondo caso no.

---

104 Le chiese cattedrali sono quelle in cui esiste un capitolo cattedrale. Questo capitolo era costituito da un collegio di chierici per rendere più solenne il culto nella cattedrale, per aiutare il vescovo e supplirlo durante la sua assenza. Hanno avuto un tormentato sviluppo storico; nel V secolo erano ordinati monasticamente. Questo ordinamento non durò a lungo. Il Concilio di Aquisgrana dell'816, ne impose la costituzione per tutte le chiese dell'Impero Franco, ove fossero più ecclesiastici. Più tardi si distinsero in capitoli cattedrali, se i canonici addetti alla chiesa vescovile, collegiali se addetti ad un'altra chiesa. Da capitoli regolari si trasformarono in secolari, ed i canonici vivevano per conto loro, godendo però sempre delle prebende. In generale ciascuna dignità o canonicato aveva un proprio beneficio; oppure i benefici erano provvisti di una massa comune. I capitoli, man mano che i laici erano allontanati dall'amministrazione diretta delle chiese, acquistarono sempre più autorità. I componenti del capitolo, eleggendo il vescovo, partecipavano al governo della diocesi, e cercarono così di restringere il potere del vescovo stesso. Si comprende così la cura che usavano i sovrani a dare la loro preferenza alla designazione di persone a loro fedeli nel seno di tali istituti.

105 Cfr. D. DE MAILLANE (n. 43), vol. I, 591 dove è riportato il testo integrale.

Una successiva dichiarazione regia del 26 febbraio 1726 registrata dal Gran Consiglio il 18 del mese seguente[106], confermava che non vi erano che le chiese collegiali, le cui prebende fossero state ridotte al numero di dieci "*par exprès commendament du Roi*" e che potessero ritenersi esenti dall'onere del droit de joyeux avènement. Nel testo della dichiarazione vengono chiaramente fissati i benefici alla cui collazione era sottoposto diritto in questione:

> "voulons et nous plait, que notre droit de joyeux avènement ait lieu, tant sur les prébendes des églises cathédrales, que sur les Dignités et Prébendes des églises collégiales, ou il y avoir ci-devant plus de dix prébendes, outre les dignités, sans que les réductions des prébendes desdites églises collégiales faites sans notre exprès commandement, porte par nos lettres patentes, puissent empêcher l'exercices du dit droit".

5. Regolamentazione del *droit de joyeux avènement*

Occorre notare che, mentre i mandatari del Pontefice potevano essere investiti dei benefici che si fossero resi vacanti per dimissione, per "permutation", per "resignation", oltre che per la morte del titolare, i candidati al conferimento in possesso del brevetto del *droit de joyeux avènement*, potevano aspirare solamente ai benefici che si fossero resi vacanti per la morte del titolare. Questa regola era stata fissata con degli arrêt e principalmente in una dichiarazione regia dell'8 settembre del 1608 registrata dal Gran Consiglio:

> "ordonnons que tous ceux aux quels nous avons par Brevets, ci-devant accordes, et accorderons ci-après, les dites Prébendes a Nous appartenant, à cause de notre édit droit d'avènement à la Couronne, soient remplis, admis, et pourvus par les dits Chapitres des prébendes qui ont vaques et vaquerons par mort"[107].

E' di quest'epoca una regolamentazione sufficientemente ampia e precisa sia circa le qualità che doveva possedere il beneficiario, sia circa la lettera che accompagnava il brevetto di nomina, sia circa le modalità che

---

[106] Cfr. P. LE MERRE, *Recueil des actes, titres et mémoires concernant les affaires du Clergé de France*, voll. 14, Paris 1768-71, vol. IX, t. II: Traité des droits des rois de France dans la disposition des bénéfices ecclésiastiques, Paris 1770, col. 1212; GOHARD, *Traité* (n. 2), vol. 3, 259.

[107] Cfr. D. DE MAILLANE (n. 43), vol. I, 576-577.

doveva seguire il mandatario regio per la presentazione di questi documenti onde ottenere il beneficio al quale aspirava.

Non erano molte le qualità richieste al mandatario regio per essere ritenuto idoneo. Era sufficiente che fosse di nazionalità francese[108] e che fosse in possesso di quei requisiti necessari a ricoprire quelle prebende o dignità alla quale aspirava[109]. Occorreva, inoltre, che il mandatario regio si servisse personalmente della nomina.

La nomina, inoltre, consisteva in una semplice lettera firmata dal sovrano e controfirmata da uno dei Segretari di Stato. Poteva consistere in un semplice brevetto, ma era anche in uso spedire insieme al brevetto le lettere patenti ugualmente controfirmate dal Segretario di Stato che erano indirizzate al Vescovo o al Capitolo ai quali apparteneva la collazione del beneficio oggetto del *droit de joyeux avènement*. Il titolo del brevettario si trovava nelle lettere patenti poiché il mandatario non era obbligato a presentare il brevetto vero e proprio, potendo conservare presso di sé, come prova della nomina regia, della quale le lettere patenti assicuravano l'esecuzione. Nel brevetto era menzionata la chiesa dove era il beneficio a cui aspirava il mandatario. Il sovrano presentava ai collatori il mandatario affinché gli fosse conferita la "première chanoine et prébende" i caso di chiesa cattedrale; e la "première dignité ou prébende" se si trattava di una chiesa collegiale; "qui vaquera, à Nous deux et appartenant à cause de notre dit joyeux avènement à la Couronne"[110].

Il sovrano usava a suo piacimento il *droit de joyeux avènement*, poiché a differenza del comune diritto di patronato, questo non era soggetto a prescrizione. Generalmente lo esercitava subito dopo la sua assunzione al trono. Anche il mandatario non aveva un termine per la notifica del suo brevetto e delle lettere patenti; era sufficiente per la validità della nomina, che la notifica avvenisse durante la vita del sovrano che gli aveva concesso

108 Ibidem, 577.

109 Cfr. A. GALANTE, *Il beneficio ecclesiastico*, Milano 1895; i beneficiari occorrevano, per lo più, che fossero nobili: che avessero come titolo ecclesiastico la tonsura o appartenessero ad un determinato ordine religioso; che fossero puberi e di nascita legittima; infine, che avessero giurato fedeltà agli statuti e doveri che dovevano osservare.

110 D. DE MAILLANE (n. 43), vol. I, 576-577.

il brevetto. Nella pratica la notifica veniva entro l'anno dall'emanazione del brevetto[111].

La nomina doveva essere presentata seguendo l'indirizzo delle lettere patenti che si dirigeva sempre al Vescovo e al Capitolo. Questo però non era di per sé sufficiente per quel brevettario che avesse voluto sottoporre all'aspettativa delle prebende di un capitolo, o avesse voluto gravare del suo diritto l'intera Chiesa. A questo scopo doveva notificare la sua nomina al Vescovo e al Capitolo e in generale a tutti collatori in modo speciale ai titolari di certe dignità, alle quali in alcuni capitoli era rimesso il diritto di collazione per le prebende.

Dall'editto regio del 1691[112], la presentazione delle Lettere Patenti e del brevetto doveva essere affidata ai notai reali apostolici anche se si annoverano casi in cui non si osservò la procedura. La notifica della nomina poteva essere fatta la persona del collatore ovunque questi si trovasse. Per i benefici dipendenti dal capitolo invece, occorreva che il Capitolo stesso fosse riunito in assemblea per poter procedere alla notifica; oppure richiedere al giudice l'autorizzazione per poter far validamente la notifica sia al decano, che al preposto, o al segretario del Capitolo. Non era richiesta la presenza del mandatario con l'ufficiale incaricato della notifica. Benché non obbligati, i brevettari avevano generalmente cura di far presentare non solo i loro atti di notifica (come prescriveva l'articolo 18 dell'editto del 1691) ma anche il brevetto della lettera patente allo scopo di togliere la libertà di conferimento ai vari collatori e di gravarli della loro aspettativa. In questo modo li obbligava a conferire al brevettario stesso, il primo beneficio che egli avesse richiesto in tempo utile. E nel caso in cui il brevettario trovasse dei competitori al conferimento del beneficio, sia a titolo di prevenzione o di collazione, poteva chiedere al Gran Consiglio l'autorizzazione a risiedere nella Cappella del Capitolo stesso, ad avervi cioè un seggio nell'attesa che si rendesse vacante un nuovo beneficio.

Cura particolare si aveva nella specificazione della causa per la quale si conferiva il beneficio. Un brevettario che, dopo la notifica del suo brevetto

---

111 Ibidem.

112 GOHARD, *Traité* (n. 2), vol. 3, 265.

fosse stato provvisto iure libero di un beneficio pur sempre nella chiesa dov'era stato presentato, poteva anche non ritenersi soddisfatto. Poiché il *droit de joyeux avènement* era un diritto della corona, era nell'interesse dello Stato e del sovrano, che tale diritto si mantenesse integro e osservato. In questo modo il collatore doveva esprimere nella sua nomina la causa per la quale egli era obbligato e, sottomettendosi al titolo presentato, doveva rendere omaggio al diritto sovrano. Così riferisce il Pinsson, il quale aggiunge che quando il collatore non avesse fatto ciò nella provvista dell'aspettativa, sarebbe stato obbligato a conferire al beneficio una seconda volta[113].

Ecco il testo di un brevetto per l'esercizio del *droit de joyeux avènement*:

> "Louis, par la grâce de Dieu, Roi de France et de Navarre; a notre très-cher et bien âme cousin, Évêque, Duc de Langres. Et a Nous chers et bien-aimés les Doyen, Chanoines et Chapitres de la Cathédrale de Langres, tant conjointement que séparément; Salut. Ayant égard aux témoignages qui nous ont rendu de bonne vie, mœurs, pitié, suffisances et capacité de M. Louis Fricheman de Rosanberg, clerc tonsuré du diocèse de Langres, nous de l'avis de notre très-cher et très-aimé oncle, le Duc d'Orléans, régent de nôtre Royaume, Nous avons nommé et présenté, nommons et présentons par ces présents signés de notre main, ledit Fricheman de Rosanberg, pour être pourvu de la première chanoine et prébende qui viendra vaquer ci-après en votre église à Nous due et appartenant à cause de notre joyeux avènement a la Couronne; si vous prions et mandons et ordonnons que ladite chanoine ou prébende qui viendra vaquer en votre église, vous l'ayez à conférer audit Fricheman de Rosanberg, et en icelle la recevoir, ou procurer pour lui, et l'en faire jouir ensemble des honneurs, prérogatives, prééminences, droits, fruits, profits, revenus, et émoluments qui y appartiennent pleinement et paisiblement cessant et faisant cesser tous troubles et empêchement au contrarie, lui donnant à cette fin place au Chœur de votre église, et voix et opinion délibérative en votre Chapitre; les solennités en tel cas requises, gardées et observées, à peine de nullité de tout ce qui serait fait au préjudice des présents, car tel est notre plaisir. Donné à Paris 13 feb. 1716, et de notre règne le premier Signé – Louis. Par le Roi, le duc d'Orleans, presente, Regent"[114].

Più in basso compariva la firma del Segretario di Stato: "Phelypeaux, scellé du grand sceau de cire jaune". Nel caso in cui fosse esteso per una

---

[113] PINSSON (n. 42), 219 e ss.

[114] D. DE MAILLANE (n. 43), vol. I, 595-596.

chiesa collegiale, occorreva anche indirizzarlo non più al Vescovo e al Capitolo, ma al "doyen" o altro capo del Capitolo stesso.

Circa poi l'estensione del *droit de joyeux avènement*, questo era esercitato su tutto il territorio del regno appunto per le basi sulle quali si fondava. E non c'era distinzione per quei territori sottomessi da poco tempo ovvero ritornati da poco nel potere sovrano. Questo diritto era anche in vigore in quelle province dette "*pays d'obédience*", nelle quali province alcuni mesi dell'anno erano riservati ai mandatari dei pontefici, i cosiddetti mesi apostolici. Ed era in vigore anche durante quei mesi[115].

6. Conclusione

Dallo svolgimento storico (a partire dall'alto medioevo quando ancora questo diritto non possedeva vita propria e si confondeva così con altri diritti simili, attraverso la sua progressiva evoluzione e al movimento di ristabilimento dell'autorità regia assoluta) e dai documenti rimasti, si può concludere che il *droit de joyeux avènement* era fondato su un possesso antichissimo da parte dei sovrani che si basava sulla proprietà del principe su tutto il territorio del regno.

L'esercizio di questo diritto non ha sofferto interruzioni e benché il clero si sia in qualche volta opposto alla sua applicazione, questa si è sempre basata sulla mancanza di qualcuno dei requisiti richiesti per la sua stessa applicazione, e giammai ne ha mai negato l'esistenza. In questo modo si può affermare che era anche basato sul consentimento da parte della Chiesa.

Le condizioni stesse della Chiesa Franca e la libertà con la quale essa stessa si governava in relazione alla sede romana, fanno logicamente pensare che questo diritto, nato dalla signoria feudale sul suolo, sia stato conservato attraverso i secoli come uno dei mezzi per conservare questa libertà. Era per

---

[115] D'AGUESSEAU t. IX (n. 6), 195-196. Il caso della chiesa di Cambrai e le ragioni che motivarono l'ordinanza che condannò quella chiesa a ricevere il brevettario regio devono ricondursi a ragioni fondate su due fatti fondamentali, ovvero che quella chiesa, come tutte le chiese del regno, era sottomessa all'esercizio del droit de joyeux avènement; in secondo luogo, il sovrano, come successore dell'imperatore in quel dominio, doveva godere anche dei diritti già goduti dall'imperatore stesso su quella chiesa, in questo caso il *ius primariarum precum*.

mezzo del *droit de joyeux avènement* che i sovrani francesi potevano porre ecclesiastici a loro fedeli e devoti, nei vari capitoli del regno; ed era per mezzo di questi ecclesiastici che i sovrani potevano più facilmente influire sulle decisioni che i Capitoli stessi potevano prendere, anche nei confronti del pontefice. E potevano così continuare ad affermare quella relativa indipendenza della Chiesa Franca dalla Santa Sede che si risolveva naturalmente in una più forte dipendenza dal potere regio.

Per i dettagli che lo hanno accompagnato e per le regole che lo hanno retto specialmente nei primi secoli della sua esistenza, si può ritrovare la sua origine con il *serment de fidelité* e il diritto di *régale* delle usanze feudali. Deve essere considerato come un aspetto di quel diritto onorifico al quale erano rimasti sempre sottoposti i Vescovi nei due momenti nei quali, secondo le leggi feudali, dovevano rendere omaggio al sovrano; diritto onorifico al quale una volta erano sottoposti tutti signori, quando "ils commencent à jouir de leur fief", e quando "ils ont un nouveau seigneur".

Si è già esposto le ragioni del primo punto, mostrando che Vescovi acquistavano per mezzo di esso una specie di dovere o di servizio feudale conveniente alla loro natura e carattere; e che d'altronde era una testimonianza della loro riconoscenza per l'esenzione dai pesi dai quali gli altri vassalli erano invece oberati. Ma oltre a ciò il re, in qualità di sovrano, è il difensore e il protettore delle chiese cosicché i vescovi non hanno creduto rifiutargli una distinzione che la Chiesa accorda anche ai privati che hanno fondato e dotato le cappelle, e dai quali essa non può sperare di ricevere soccorsi così grandi come dal re.

Occorre anche notare che il sovrano esercitava tale diritto in virtù di due qualità differenti: quella di Signore Supremo nella scala gerarchica feudale, e quella di sovrano dell'ordine comune. Sono queste le due qualità alle quali deve essere aggiunta una terza, certamente la principale, derivante dal fatto che il re era fondatore diretto o per successione *iure imperii* ai signori, di quasi tutte le chiese del regno[116] che i sovrani hanno messo in rilievo come basi per il legittimo possesso di quel diritto. Ed è specialmente questa terza qualità, vale a dire che il sovrano era fondatore di tutte le chiese, che si è fatto ricorso per giustificare l'esercizio di questo diritto arrivando a dichiarare nel

[116] Cfr. l'Editto del 1353, con il quale il Parlamento dichiarò che tutte le chiese cattedrali dovevano essere considerate "dans la garde du Roi", vale a dire di fondazione regia.

1353 che tutte le chiese del regno dovevano essere considerate "dans la garde du Roi", vale a dire di fondazione regia. E queste qualità furono sempre riconosciute nelle varie sentenze emanate in caso di controversie. Ed è nel riconoscimento di queste tre qualità che si trovano riunite nella persona del sovrano, che c'è l'origine del *droit de joyeux avènement*: il sovrano è signore supremo e questo diritto gli era dovuto *a titolo di subordinazione e di sottomissione feudale*. In quanto fondatore delle chiese il diritto *gli era dovuto a titolo di gratitudine o di riconoscenza*; e infine godeva di questo diritto a titolo di *contraccambio* per la protezione da lui esercitata.

Che sia stato un diritto essenzialmente regio, considerato nel suo insieme, lo si deduce dal fatto che i sovrani lo esercitarono con quelle caratteristiche che lo hanno contraddistinto; infatti tutti i documenti che lo ricordano a iniziare dal primo in ordine di tempo (ovvero dall'ordinanza del 1274 in cui si afferma "*rex utendo iure suo proprio*"), lo richiamano sempre a proposito di sovrani e viene sempre chiamato "*ius regium, ius proprium regis*"[117].

Non si può certamente giungere ad affermare e sia stato un requisito essenziale dell'autorità regia, poiché questa è esistita anche senza di esso e vi sono stati sovrani che non lo hanno esercitato: si può però affermare che questo diritto di rientrava in quella categoria detta dei "diritti regi", diritti "maiestatici", perché potevano essere esercitati solo dai sovrani pur non essendo il loro esercizio assolutamente necessario per l'esplicazione della sovranità stessa.

Lo stesso suo svolgimento storico e le condizioni politiche dei vari tempi attraverso i quali è passata la sua esistenza, spiegano l'estensione del diritto dalle chiese di diretta fondazione regia a tutte le chiese cattedrali e alle numerose chiese collegiali, oltre alla scomparsa del suo esercizio rispetto ai monasteri. Infatti, il progressivo riaffermarsi dell'autorità centrale regia – che si è sostituita via via a quella dei signori feudali prima signori assoluti e poi esautorati di tutte quelle prerogative (come rendere giustizia e imporre tasse) già da loro esercitati nell'ambito dei loro domini e che porterà alla monarchia assoluta –, porta la sostituzione della protezione regia a quella signorile su tutte le chiese del regno; e conseguentemente porta il sovrano stesso a godere del *droit de joyeux avènement* su tutte le chiese stesse. Anzi,

[117] Cfr. D'AGUESSEAU t. IX (n. 6), 182.

questo accentramento dell'autorità nella persona del re, questa sostituzione di protezione, può essere considerata come un semplice ritorno alle condizioni primitive. Infatti, i signori derivavano la protezione esercitata sulle chiese da quelle concessioni di autonomia che avevano ottenuto in molte occasioni e di cui molto spesso avevano abusato fino a giungere anche al fatto che nel loro dominio non veniva riconosciuto altro volere che quello del signore stesso, anche e soprattutto in opposizione al volere regio.

Si può anche dire che questo ripristino delle primitive condizioni sia stato un regime anche più rigido di quell'antico; ma questo si spiega per la reazione contro l'eccessiva invadenza dei signorotti locali dalla quale i sovrani volevano premunirsi e soprattutto per le mutate concezioni dottrinali intorno alla personalità e autorità del sovrano.

Circa la scomparsa dell'esercizio del *droit de joyeux avènement* dai monasteri, si spiega con il fatto che i sovrani l'abbiano lasciato estinguere semplicemente con il non uso. Del resto il più moderno diritto di inviare un "*oblat à chaque monastère*", può essere considerato come refuso di quel più antico diritto; oppure si può spiegare anche con il non aver voluto, da parte del sovrano, gravare troppo sui monasteri quando questo nuovo diritto iniziò a essere esercitato.

Il tributo sugli immobili della Chiesa in Italia: l'Imposta Municipale Unica

Simone Osvaldo MANCINI

Abstract. The legislative evolution in Italy. The judgment in cases joined from C-622/16 P to C-624/16 P. The principle of equalization. Tax exemption in state jurisprudence.

Keywords: *exemption, concession, specialty, commercial activity.*

1. L'evoluzione legislativa in Italia

Tra le principali agevolazioni tributarie, un ruolo preminente assume quel privilegio fiscale che attiene all'imposta municipale unica sulla componente immobiliare: c.d. IMU.

Prima di essa (con d.lgs. 30 dicembre 1992, n. 504) fu istituita l'imposta comunale sugli immobili (ICI[1]). La disciplina passata accordava una *esenzione generalizzata*[2] "a prescindere dalla natura eventualmente commerciale" delle attività poste in essere e svolte dall'ente ecclesiastico civilmente riconosciuto. Dunque, tramite questa imposta, *erano esenti in toto anche le attività lucrative*[3]: in maniera palese, gli enti potevano svolgere attività benefica con modalità commerciali. Tale disciplina si trovava in contrasto con la consolidata giurisprudenza, secondo cui prevaleva il principio per il quale gli immobili di proprietà di enti non commerciali devono sottostare

1 Cfr. art. 7.1 lett. *i)* d.lgs. 504 del 1992, nel suo combinato disposto con l'art. 73.1 lett. *c)* TUIR, di cui il d.lgs. 12 dicembre 2003 n. 344.

2 Art. 7, comma 2 bis, l. n. 248 del 2005. Cfr. S. FIORENTINO, G. CASUSCELLI (a cura di), *Gli enti ecclesiastici*, in *Nozioni di Diritto Ecclesiastico*, Torino, 2015, 295.

3 F. DEL GIUDICE – F. MARIANI, *Diritto ecclesiastico*, Napoli, 2012, 155, 173.

all'applicazione impositiva della disciplina ICI se destinati ad attività oggettivamente commerciali[4].

L'ICI è stata poi abrogata con l'introduzione nell'ordinamento statuale del l'imposta municipale unica (IMU), nell'ambito della riforma del sistema impositivo dei Comuni. Tale passo *è stato compiuto* tramite *l'approvazione del d.lgs. 14 marzo 2011, n. 23*[5]*, sul cd. "federalismo fiscale municipale"*[6].

La nuova normativa è stata concepita per porre soluzione ad i "problemi" di natura europea, relativi agli aiuti di Stato, e conformarsi alle più recenti pronunce giurisprudenziali che si erano espresse sfavorevolmente circa il riconoscimento dell'esenzione impositiva.

La legge n. 147 del 27 dicembre 2013, al comma n. 639 ha dato vita alla IUC. l'Imposta Unica Municipale è un tributo composto da IMU, TARI e TASI.

Come l'ICI, anche l'IMU *è una imposta patrimoniale, ordinaria (in quanto non legata ad un evento eccezionale), periodica, speciale* (dato che colpisce solamente alcuni beni del patrimonio del soggetto passivo), *ma a differenza della prima è caratterizzata da una disciplina alquanto complessa, perché contenuta in differenti fonti normative ed oggetto di continui interventi da parte del legislatore*[7]. La l. 147/2013 ha escluso l'applicazione dell'IMU sulle abitazioni principali, *ad eccezione di quelle di pregio classificate nelle categorie catastali A/1, A/8, A/9*.

---

[4] Cfr. Cass., sez. trib., n. 4573 e n. 4645 del 2004; n. 6316 del 2005; Cass., sez. trib., n. 23584 del 2011. Tuttavia, alcune più recenti sentenze della giurisprudenza di merito riconoscono l'esenzione. In tal senso, cfr. Comm. trib. prov. Firenze, 23 marzo 2009, *relativa ad un immobile adibito ad attività di assistenza sociale residenziale per anziani svolta da un ente ecclesiastico riconosciuto come Onlus* e Comm. trib. reg. Piemonte, n. 23 del 2010, *relativa ad una casa per esercizi spirituali, purché ne venga accertato in concreto l'utilizzo in tal senso.* Cfr. S. FIORENTINO, *op. ult. cit.*, 296.

[5] Modificato a sua volta dall'art. 13 del d.l. 6 dicembre 2011, n. 201; conv. con l. 22 dicembre 2011 n. 214.

[6] G. DE LUCA, *Manuale di diritto tributario*, Napoli, 2016, 574.

[7] Tra cui i seguenti: art. 13 del d.l. n. 201 del 2011; artt. 8 e 9 del d.lgs. n. 23 del 2011; d.lgs. n. 504 del 1992; artt. 1 e 2 del d.l. 21 maggio 2013 n. 54; d.l. 31 agosto 2013 n. 102, convertito nella legge 28 ottobre 2013 n. 124. Cfr. C. LOLLIO *Le accise e l'imposta di bollo. I principali tributi delle Regioni e degli Enti locali. La fiscalità dell'Unione Europea (cenni)*; in *Dispense di diritto tributario*, Roma, 2018, 14.

Il *presupposto impositivo* per l'applicazione dell'IMU è il medesimo di quello previsto dall'ICI[8]. In merito, infatti, secondo quanto disposto dal comma 2 dell'art. 13 del D.L. n. 201/2011, è disposto che ***l'imposta municipale propria ha per presupposto il possesso di immobili*** *di cui all'articolo 2 del decreto legislativo 30 dicembre 1992, n. 504*[9].

La Corte di Cassazione ha precisato che, per ottenere l'esenzione, devono verificarsi due condizioni[10]: quella soggettiva, *dell'appartenenza dell'immobile ad uno dei soggetti di cui all'art. 87*[11] *, comma 1, lettera c) del TUIR*; e quella oggettiva, *della destinazione esclusiva dell'immobile allo svolgimento di una delle attività – ritenute dal legislatore meritevoli di un trattamento fiscale di favore – elencate nella lettera i) dell'art. 7 , e, tra esse, di una di quelle previste nella lettera a) dell'art. 16 della legge n. 222 del 1985*[12].

Ai sensi dell'art. **91-bis del d. l. 24/01/2012 n. 1, rubricato "Norme sull'esenzione dell'imposta comunale sugli immobili degli enti non**

---

8 M. D'AMICO, *IMU: presupposto di imponibilità e soggettività passiva*, in https://www.fisco7.it/2012/02/imu-presupposto-di-imponibilita-e-soggettivita-passiva/, [accesso 17/05/2019].

9 Il presupposto dell'imposta è dato dal possesso di immobili, aree fabbricabili o terreni agricoli siti nel territorio dello Stato qualunque sia la loro destinazione. Cfr. G. DE LUCA, *Compendio di diritto tributario*, Napoli, 2016, 326.

10 Cass., Sez. trib., 8 marzo 2004, n. 4665. Vedi anche F. FINOCCHIARO, *Diritto ecclesiastico*, a cura di A. BETTETINI –G. LO CASTRO, Bologna, 2015, 416.

11 Ora deve intendersi l'art. 73 del TUIR.

12 Con la Circolare n. 2/DF del 26 gennaio 2009, il Dipartimento delle finanze del Ministero dell'Economia ha fornito importanti chiarimenti in merito all'esenzione Ici spettante agli enti non commerciali proprietari di immobili, individuando con precisione sia i soggetti beneficiari (requisito soggettivo) sia l'ambito di applicazione dell'art. 7, comma 1, lettera i) del D.lgs. 504/1992 (requisito oggettivo). Cfr. F. LORUSSO, *Ici ed enti non commerciali: chiarimenti dal Ministero dell'economia e delle Finanze*, http://www.nonprofitonline.it/docs/dottrinarapporti/86.pdf, [accesso 17/05/2019]. Indispensabile è, altresì, il requisito oggettivo della destinazione esclusiva dell'immobile ad una delle attività indicate all'art. 7 comma 1, lettera i) del D.lgs. 504/1992; in particolare di quelle attività elencate nell'art. 16, lett. a), della l. 222/1985. Cfr. F. FINOCCHIARO, *op. cit.*, 416. Dunque, il requisito oggettivo ricorre in presenza dell'avverarsi di due condizioni alternative tra esse: quando gli immobili sono destinati ad attività assistenziali, previdenziali, sanitarie, didattiche, ricettive, culturali, ricreative e sportive; o se, negli immobili, vengono svolte attività di religione o di culto. In tal senso Cass., sez. trib., n. 4645 del 2004 art. 7, 3° comma, ove riporta il disposto legislativo del d.lgs. 30 dicembre n. 504/1992, ex art. 7, l. i). La locuzione "nonché" è chiaro sinonimo di alternatività tra due distinti casi. Cfr. M. ALLENA, *Imu, enti ecclesiastici e aiuti di Stato: riflessioni a margine delle sentenze del Tribunale UE di primo grado, in attesa della decisione della Corte di Giustizia*, in riv. tel. *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, https://www.statoechiese.it/images/uploads/articoli_pdf/Allena.M_Imu.pdf?pdf=imu-enti-ecclesiastici-e-aiuti-di-stato-riflessioni-a-margine-delle-sentenz, 3. [accesso 28/05/2019].

commerciali", al 1° comma della suddetta disposizione, è sancito espressamente che l'esenzione dall'IMU riguardi l'immobile dell'ente ecclesiastico in cui l'attività svolta[13] sia esercitata necessariamente *con modalità non commerciali*[14]. Inciso inserito al 1° comma, lett. *i)*, art. 7 d.lgs. 504 del 1992, dopo le parole *allo svolgimento,* in conformità con quanto disposto dall'art. 91 bis della l. 24 marzo 2012 n. 27; che converte in legge, con modificazioni, il d.l. n. 1 del 24 gennaio 2012[15].

---

[13] Che rientri tra quelle elencate dall'art. 16 lett. a) l. n. 222/1985.

[14] Ai sensi dell'art. 7 del d.lgs. 504 del 1992 l. i), *gli immobili utilizzati dai soggetti di cui all'articolo 87, comma 1, lettera c), del testo unico delle imposte sui redditi, approvato con decreto del Presidente della Repubblica 22 dicembre1986, n. 917, e successive modificazioni, destinati esclusivamente allo svolgimento di attività assistenziali, previdenziali, sanitarie, didattiche, ricettive, culturali, ricreative e sportive, nonché delle attività di cui all'articolo 16, lettera a), della legge 20 maggio 1985, n. 222*. Ricordiamo che un ente ecclesiastico può svolgere una attività considerata "commerciale" quando sono presenti i seguenti elementi: 1) perseguimento del solo *lucro oggettivo*, finalizzato ad un incremento di patrimonio al fine unico di acquisire i mezzi necessari per perseguire i fini istituzionali; 2) rispetto dei requisiti ex art. 2082 c.c.; 3) *strumentalità* dell'attività commerciale, che deve essere direttamente rapportabile rispetto a quella istituzionale; 4) obbligo della *tenuta separata* delle *scritture contabili*; 5) *prevalenza dei profili finalistici*, sottraendoli ad eventuali alterazioni per effetto dell'applicazione delle leggi civili concernenti le attività. Per i punti 3,4,5, vedesi giurisprudenza e pareri del Consiglio di Stato in S. FIORENTINO, *op. ult. cit.*, 291-292 ; G. DALLA TORRE, *Lezioni di diritto ecclesiastico*, Torino, 2014, 236 – 237.

[15] In origine, invece, ai sensi della l. 2 dicembre 2005 n. 248, l'esenzione disciplinata dall'art. 7, c. 1, lett. i), del d.lgs. 504/1992, si intendeva applicabile alle attività indicate nella medesima lettera, *a prescindere dalla natura eventualmente commerciale delle stesse*. Successivamente, l'art. 39 del d.l. 4.7.2006, n. 223, ha modificato sostanzialmente la disciplina di esenzione dall'ICI per gli enti non profit. L'articolo citato, difatti, ha sostituito il comma 2-bis dell'art. 7 del d.l. 30.9.2005, n. 203, convertito con modificazioni con la l. 2.12.2005, n. 248 , stabilendo che l'esenzione disposta dall'art. 7, c. 1, lett. i), del d.lgs. 30.12.1992, n. 504, si intendeva applicabile alle attività indicate nella medesima lettera *che non* avessero *esclusivamente natura commerciale.* Cfr. *Circolare Prot*. n. 228053 del 14/06/07. Il rapido e disarticolato quadro normativo che si venne a creare rese necessario, da parte del Ministero dell'Interno, di licenziare la circolare n. 2/DF del 26 gennaio 2009; specificando che, posto che un'attività o è commerciale o non lo è, impossibile risulta individuare un'altra categoria. L'inciso *non esclusivamente di natura commerciale* deve essere riferito *solamente alle specifiche modalità di esercizio delle attività in argomento*, che permettono di escludere la commercialità in presenza dell'assenza degli *elementi tipici dell'economia di mercato (quali il lucro soggettivo e la libera concorrenza), ma siano presenti le finalità di solidarietà sociale sottese alla norma di esenzione.* Cfr. FINOCCHIARO F., *op. ult. cit.*, 417. Nella disciplina attualmente vigente, ai sensi della l. 24 marzo 2012 n. 27, ex art. 91 bis 4°c., risulta *abrogato il comma 2-bis dell'art. 7 del decreto legge 30 settembre 2005, n. 203, convertito, con modificazioni, dalla l. 2 dicembre 2005, n.248*.

Il 2° comma, inoltre, prevede uno specifico regime in caso di *utilizzazione mista* dell'unità immobiliare. "In tal caso l'esenzione è limitata solo alla frazione di unità nella quale si svolge l'attività di natura non commerciale[16]", sempre che sia identificabile attraverso l'individuazione precisa degli immobili o porzioni di immobili adibiti esclusivamente a tale attività[17].

Il 3° comma della medesima legge prevede che, *nel caso non sia possibile procedere a tale identificazione* (a partire dal 1° gennaio 2013), "l'esenzione si applica in proporzione all'utilizzazione non commerciale dell'immobile[18]", quale risulta da apposita dichiarazione, come regolamentato dal d. m. 19 novembre 2012 n. 200.

Il Ministero dell'Economia e delle Finanze ha precisato(tramite il decreto del 26 giugno 2014) le tre condizioni che "devono simultaneamente sussistere per avere diritto all'esenzione dell'IMU": anzitutto, il proprietario-possessore dell'immobile *deve essere un ente non commerciale*[19]; "l'immobile deve essere utilizzato per svolgere attività di religione o di culto[20] oppure una delle attività indicate dall' art. 7 lett. *i),* d.lgs. 504 del 1992; le suddette attività devono essere svolte con *modalità non commerciali*".

Sono anche esenti dall'applicazione dell'IMU, in virtù degli artt. 13 – 16 del Trattato del Laterano, gli immobili siti in territorio italiano di piena proprietà della Santa Sede. L'esenzione opera automaticamente, in ragione della particolare natura giuridica di detti immobili[21].

2. L'agevolazione fiscale alla luce della sentenza nelle cause riunite da C-622/16 P a C-624/16 P

Occorre premettere, preliminarmente, come le attuali agevolazioni fiscali a determinate attività svolte dall'ente ecclesiastico siano state

---

16 Cfr. S. FIORENTINO, *op. ult. cit.*, 297.

17 Al resto dell'immobile, per via della sua *autonomia funzionale e redditualità permanente*, trovano applicazione i commi 41,42, e 44 dell'art. 2 del d.l. 3 ottobre 2006 n. 262, convertito, *con modificazioni*, dalla l. 24 novembre 2006 n. 286. Cfr. F. FINOCCHIARO, *op. ult. cit.*, 418.

18 Cfr. F. DEL GIUDICE – F. MARIANI, *op. cit.*, 173.

19 Come nel caso degli enti ecclesiastici.

20 Tale requisito riguarda anche le attività di religione o di culto in quanto la normativa di derivazione concordataria esclude che possano avere natura commerciale. Cfr. F. FINOCCHIARO, *op. ult. cit.*, 418.

21 Cfr. F FINOCCHIARO., *op. ult. cit.*, 413.

concepite come una sorta di "riparazione" alla politica repressiva attuata dal Regno d'Italia nei confronti della Chiesa romana. L'azione statuale, che già si era fatta sentire attraverso una serie di leggi con cui si spogliava la Chiesa dei propri beni[22], divenne ancora più pregnante con l'emanazione delle tre leggi eversive.

Il d. luog. 7 luglio 1866, n. 3036 dispose all'art. 1 che non venivano più riconosciuti nello Stato gli ordini, le corporazioni e le congregazioni religiose regolari e secolari, ed i conservatorii e ritiri, i quali importino vita comune ed abbiano carattere ecclesiastico. Si provvide, così alla soppressione di tutte le associazioni religiose[23], incamerandone il relativo patrimonio[24]. Si ebbe, in altri termini, la *conversione* dei beni immobiliari ecclesiastici. Il patrimonio di tali enti soppressi fu devoluto al demanio dello Stato, con l'obbligo di iscrivere, nel Gran libro del debito pubblico, una rendita del 5% a favore del neo costituito Fondo per il culto[25] (che succedeva, in ogni rapporto, alla vecchia Cassa ecclesiastica dello Stato sardo). Per quanto riguarda gli enti secolari, fu disposto, in maniera analoga, che l'incameramento al demanio di tutti gli immobili degli enti conservati[26] che non fossero la chiesa o annessi, o l'edificio destinato a casa dell'investito o a

[22] Tra cui la l. 25 agosto 1848 n. 777, con la quale si dispose la soppressione della Compagnia di Gesù e lo scioglimento della corporazione delle Dame del Sacro Cuore ; la l. 5 giugno 1850 n. 1037, che sanciva il divieto per gli *enti morali* di acquistare beni in mancanza dell'autorizzazione governativa; la l. 29 maggio 1855 n. 878, attraverso cui i beni spoliati dalla medesima legge confluirono in una struttura appositamente creata : la *Cassa Ecclesiastica,* ente distinto ed indipendente dallo Stato. Cfr. P. RONZANI, *Il regime tributario degli enti ecclesiastici*, Padova, 2000, pp. 1-7.

[23] In quel periodo il Regno d'Italia aveva bisogno di reperire molte risorse per finanziare la Terza guerra d'indipendenza contro l'Austria.

[24] Cfr. F. FINOCCHIARO, *op. ult. cit.*, 49. Le disposizioni in esame avranno vigore anche per gli immobili che gli enti ecclesiastici acquisteranno in avvenire. Cfr. A. C. JEMOLO, *Asse Ecclesiastico*, in *Enciclopedia Italiana di scienze, lettere ed arti*, vol. I, Roma, 1929. Tale regime ebbe riguardo anche per i patrimoni immobiliari degli *enti secolari*, i quali vennero consegnati al demanio statale. Esso provvide poi ad *iscrivere a favore dei medesimi la rendita del 5%corrispondente*. Cfr. P. A. D'AVACK, *Trattato di diritto ecclesiastico italiano*, Milano, 1978, 124. In definitiva (ai sensi dell'art. 11 l. 2987/1866) il regime di conversione obbligatoria e del pagamento dei beni riguardo tanto per gli enti religiosi quanto per quelli secolari, con le medesime modalità.

[25] Nel contempo, con questa stessa legge, veniva sancita l'incapacità per ogni ente morale ecclesiastico, di possedere beni immobili. Cfr. F. DEL GIUDICE – F. MARIANI, *op. ult. cit.*, 29.

[26] Fatta eccezione per le parrocchie.

sede dell'ufficio ecclesiastico[27]; e l'iscrizione a favore degli enti di una rendita corrispondente alla rendita accertata e sottoposta anch'essa al pagamento della tassa di manomorta dei beni immobili indemaniati (la cd. *conversione obbligatoria dei beni immobiliari ecclesiastici*)[28]. In definitiva, la conversione obbligatoria impose agli enti ecclesiastici di rinunciare ad una consistente fetta di patrimonio. Rimase loro la su menzionata rendita pari al 5% dei beni trasferiti allo Stato. Tra le associazioni, furono soppressi gli *istituti di vita consacrata*[29] , a loro volta, suddivisi in due grandi categorie: gli *istituti religiosi/regolari*[30] ex can. 607 c.j.c., caratterizzati da una società ordinata secondo una propria regola, che comporti vita comune e che i propri componenti abbiano pronunciato i voti pubblici; gli *istituti secolari*[31], che, diversamente, dopo l'adesione dei soci all'associazione, non implicano per costoro alcuna separazione dal resto della società umana[32].

C'è da rilevare, che, alcuni autori, nonostante il riferimento esplicito al negato riconoscimento[33] di *associazioni religiose/regolari e secolari*, rilevano come la legge del 1866 avesse riferimento solamente agli enti religiosi[34]. In

---

27 Come l'episcopio, la canonica, il palazzo del seminario, l'archivio capitolare, con orti, giardini e cortili annessi.

28 Cfr. A.C. JEMOLO, *Asse Ecclesiastico*, in op. cit.

29 Can. 573 CIC.

30 M. PETRONCELLI, *Diritto canonico*, Napoli, 1998, 219 e segg. Gli enti ecclesiastici o istituti di vita consacrata si distinguono in due categorie: enti *regolari e secolari*. I primi sono *ordini religiosi, congregazioni monastiche*, *conservatori e ritiri*; mentre gli enti secolari comprendono *vescovati, capitoli, parrocchie, benefici, cappellanie, confraternite,* ecc. Cfr. P. A. D'AVACK, *op. cit.*, 121. Tra di essi, ricordiamo gli istituti religiosi dell'*ordine* dei *benedettini,* dei *domenicani* e dei *francescani*. Mentre tra gli istituti religiosi delle *congregazioni* vi sono i *Vallombrosani*.

31 Can. 710 c.j.c.

32 Cfr. F. DEL GIUDICE – F. MARIANI, *op. ult. cit.*, 180.

33 E di conseguenza alla mancanza di capacità patrimoniale.

34 Si guardi: P. A. D'AVACK, *op. ult. cit.*, 124 ; F. DEL GIUDICE – F. MARIANI, *op. ult. cit.*, 29; AA.VV., *L' Unità d'Italia e Chiesa cattolica: che cosa sono le Leggi Eversive*, in https://www.studiodostuni.it/index.php/sections/unita-ditalia-e-chiesa-cattolica-che-cosa-sono-le-leggi-eversive/, [accesso 16/06/2019]; AA.VV., *Eversione dell'asse ecclesiastico Dispense di Storia dei Rapporti tra Stato e Chiesa*, in https://www.docsity.com/it/eversione-dell-asse-ecclesiastico/67860/, [accesso 16/06/2019]. Mentre altri autori si soffermano sul solo dato letterale: F. FINOCCHIARO, *Gli enti della Chiesa cattolica e lo Stato italiano*, s.v. *Enti ecclesiastici II, Enti ecclesiastici cattolici,* in *Enc. giur. Treccani*, vol. XII, Roma, 1989, 1; P. RONZANI, *op. cit.*, 7; F. CAMPOBELLO, *Gli enti ecclesiastici nell'Italia liberale : strategie politiche e normativa tra escalation e tentativi di riconciliazione*, in riv. tel. *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, https://www.statoechiese.it/

effetti, la prima legge eversiva non toccò affatto la personalità giuridica degli enti secolari, pur sancendo la *smobilizzazione*[35] *delle manomorte ecclesiastiche*[36]. Se, in più, si esaminano i vari enti, presi singolarmente, non si può fare a meno di notare che essi rientrano nell'ambito degli enti regolari.

In qualità di associazioni, o meglio, parrebbe, di corporazioni[37], furono liquidate anche le *società di vita apostolica*[38], i cui membri, pur vivendo in comunità, *non pronunciano*, tuttavia, *alcun voto religioso*[39]. Ai sensi del can. 731 c.j.c., le società di vita apostolica sono state *assimilate* agli istituti di vita

images/uploads/articoli_pdf/campobello2_gli_enti.pdf?pdf=gli-enti-ecclesiastici-nellitalia-liberale-strategie-politiche-e-normativa- [accesso 16/06/2019].

35 Letteralmente, quell'operazione mediante la quale si converte in denaro un bene o un investimento mobiliare o immobiliare. Cfr. smobilizzo, *Dizionario Sabatini Corriere della Sera*, in https://dizionari.corriere.it/dizionario_italiano/S/smobilizzo.shtml, [accesso 17/06/2019].

36 Termine adottato sin da epoca medioevale per indicare i diritti, di durata perpetua, su beni di enti morali (civili o ecclesiastici, pubblici o privati). I cespiti patrimoniali di tali persone giuridiche potevano contare su un'esistenza indefinita o comunque lunghissima; erano inalienabili e non trasmissibili per successione, sfuggendo cosi alle relative imposizioni fiscali. Tali beni, dunque, si consideravano stretti alla mano di un morto, quindi senza possibilità di potersene liberare. La manomorta si formò in quanto esistevano enti i quali non potevano sorgere senza patrimonio. L'azione degli Stati europei, specie nei secoli XVIII e XIX, fu diretta alla soppressione di tale fenomeno; colpendo gli enti ecclesiastici. La più nota di tali operazioni fu la vendita dei "beni nazionali" effettuata in Francia sotto la I Repubblica (1792). In Italia, la manomorta feudale venne meno all'inizio del secolo XIX sec. Cfr. AA.VV., *Manomorta*, in *Enciclopedia Mondadori*, vol. XIII, Milano, 2008, 179. Vedi anche F. FINOCCHIARO, *op. ult. cit.*, pp. 408-409.

37 Una corporazione, in senso proprio, è un tipo di persona giuridica che ha quale elemento costitutivo un insieme di persone fisiche o giuridiche (gli associati) legate dal perseguimento di uno scopo comune. Non può ritenersi valida la definizione, in senso canonico, secondo cui la corporazione è un *ordine* o, comunque, un altro istituto religioso; in quanto l'art. 1 della l. 3036/1866 prevede distintamente la tipologia *corporazione*, distinta da tutte le altre associazioni regolari. Cfr. CAMPOBELLO F., *op. cit.* Dobbiamo ricondurre, dunque, a rigor di logica, la Società di Vita apostolica nell'ambito dell'associazione nota come corporazione. Essa è una figura *ibrida* di difficile inquadramento, in quanto, pur non rientrando tra gli enti regolari (di cui all'art.1 della predetta legge) viene assimilata ad essi.

38 Il legislatore risorgimentale aveva soppresso la personalità giuridica delle associazioni, (a tutti i livelli organizzativi) di tutte le associazioni religiose che importassero, oltre all'emissione di voti, anche la vita comune. Dunque, anche alle società di vita apostolica. Mentre, si badi, sono esclusi dalla legge del 1866 gli enti secolari, ove non vi è vita comune. Sarà solo con una successiva legge che si provvederà alla loro soppressione. Cfr. F. FINOCCHIARO, *op. ult. cit.*, 318.

39 Can. 731 CIC e segg.

consacrata, anche se non possono essere qualificate come "religiose". Si pensi alla Famiglia Salesiana di Don Bosco.

Fu con l'emanazione della l. 15 agosto 1867, n. 3848 che si provvide alla soppressione di *varie categorie di enti ecclesiastici secolari*, ritenuti dallo Stato superflui[40], *devolvendone allo Stato i beni*[41] (sempre col sistema della conversione[42]) ed all'istituzione di una *tassa straordinaria una tantum* a carico di tutti gli enti ecclesiastici conservati, escluse le parrocchie[43]. *Furono esclusi dalla soppressione (e dalla conseguente spoliazione dei beni) le parrocchie, gli ordinariati e canonicati, le chiese cattedrali, i seminari, le fabbricerie*[44].

Le due leggi di cui sopra furono estese, assieme ad altre e con gli accorgimenti del caso, alla Provincia di Roma con la l. 19 giugno 1873 n.1402. Nel 1870 si con la presa di Roma da parte delle truppe sabaude si ebbe la *debellatio*[45] dello Stato della Chiesa, con la conseguente spoliazione di

---

[40] Ovvero (ai sensi dell'art.1 l. 3848/1867) si procedette ad una generale soppressione di enti: capitoli delle chiese collegiate, chiese ricettizie, comunìe, cappellanie corali, canonicati e benefizi dei capitoli cattedrali di patronato regio o laicale, istituzioni con carattere di perpetuità qualificate come fondazioni o legati pii per oggetto di culto. Cfr. A.C. JEMOLO, *Asse Ecclesiastico*, in *op. ult. cit*.

[41] Cfr. F. FINOCCHIARO, *op. ult. cit.*, 49.

[42] Fatta eccezione per gli enti di patronato laicale. Cfr. P. A. D'AVACK, *op. ult. cit.*, 125. La legge, infatti, concesse ai patronati laicali la facoltà di poter rivendicare i beni. Tramite il pagamento della *tassa di rivendicazione*, se si trattava di benefici, pari al *30%* del valore dei beni; o della *tassa di svincolo*, con riguardo alle cappellanie laicali, pari al *24%* del valore dei beni. Le due misure impositive, ovviamente, avevano come beneficiario il demanio del Regno d'Italia. Cfr. art. 5 l. n. 3848/1867. Cfr. C. BARTOLOZZI, *Patrimonio architettonico religioso. Nuove funzioni e processi di trasformazione*, in https://books.google.it/books?id=KxrCDgAAQBAJ&pg=PT240&lpg=PT240&dq=cappellanie+laicali+doppia+tassa+di+successione+tra+estranei&source=bl&ots=z42a-jUvbG&sig=ACfU3U3GZD2mFSOZNaetw_QnjLj2KIJilg&hl=it&sa=X&ved=2ahUKEwjyie21rKDjAhWKqaQKHWMVBHIQ6AEwBXoECAgQAQ#v=onepage&q=cappellanie%20laicali%20doppia%20tassa%20di%20successione%20tra%20estranei&f=false, [accesso 06/07/2019].

[43] Cfr. P. RONZANI, *op. ult. cit.*, 10. Fu proprio nel pieno della guerra contro l'Austria che il Regno d'Italia, per sovvenire ai bisogni dell'erario, attuò, per la prima volta, una vera e propria confisca diretta, imponendo agli enti conservati ed al Fondo Culto la tassa in oggetto. Cfr. P. A. D'AVACK, *op. cit.*, 125.

[44] Cfr. F. DEL GIUDICE F. – F. MARIANI, *op. ult. cit.*, 29.

[45] La quale comportò la cessazione del potere temporale della Chiesa. L'evento culminante si ebbe con la *Breccia di Porta Pia*. Episodio avvenuto il 20 settembre 1870, ove l'artiglieria del Regio esercito aprì una breccia nelle mura di Roma; consentendo a due battaglioni, uno di fanteria e l'altro di bersaglieri, di occupare la Città Eterna. Cfr. AA.VV., *Porta Pia*, in *Enciclopedia Mondadori*, vol. XVI, Milano, 2008, 440.

numerosi beni ecclesiastici. Ciononostante, la normativa previde delle eccezioni rispetto alle leggi eversive. Ad esempio, furono conservati alcuni enti ecclesiastici secolari[46] e non assoggettati all'imposizione della tassa straordinaria[47] del 30% sui propri beni *e sulla rendita derivata dai beni delle corporazioni soppresse*[48].

Solo una volta comprese le dinamiche storiche dei rapporti Stato/Chiesa, tramite l'emanazione delle tre leggi eversive, si può intendere, molto probabilmente, la principale ragione per cui gli enti ecclesiastici godano tuttora di un regime fiscale agevolato. Tali agevolazioni altro non sono se non una modestissima forma di ristoro con cui lo Stato cerca tutt'ora di fare ammenda, al fine di riparare, seppur insufficientemente, agli effetti della politica anticlericale che aveva depredato la Chiesa romana.

In tema IMU, una pronuncia chiarificatrice, circa le agevolazioni di carattere tributario è, senza dubbio, la sentenza nelle cause riunite da C-622/16 P a C-624/16 P, emessa dalla Corte di Giustizia UE in data 6 novembre 2018.

I giudici europei, anzitutto, hanno considerato legittime le esenzioni IMU, avvalorando quanto affermato in passato dalla Commissione nel 2012 e dal Tribunale UE nel 2016[49]. *L'esenzione* IMU, infatti, *non estendendosi ai*

46 Ad eccezione degli enti secolari di patronato laicale, che furono soppressi. Cfr. art. 16, l. 1402/1873. Si conservarono, dunque, gli enti in questione *con l'obbligo però di assoggettare a conversione i loro patrimoni immobiliari e con l'assoluto divieto di potere nell'avvenire fare nuovi acquisti sia di beni immobili che di beni mobili, sia a titolo gratuito*, *sia* a titolo *oneroso*. Cfr. P. A. D'AVACK, *op.ult. cit.*, 125.

47 Disposta dalla l. 3848/1867.

48 Cfr. A. C. JEMOLO, *Asse Ecclesiastico*, in *op. ult. cit.* Cfr. art. 20 l. 1873/1402.

49 Entrambe le pronunce sanciscono, definitivamente, che non costituisce aiuto di Stato la norma di cui all'art. 149 quarto comma del TUIR. Ai fini fiscali, *gli enti ecclesiastici riconosciuti come persone giuridiche agli effetti civili non perdono mai la qualifica di enti non commerciali; anche se svolgono prevalentemente attività commerciale per un intero periodo di imposta.* Cfr. S. FIORENTINO, *op. ult. cit.*, pp. 296-297. Va da sé che la vigenza della norma in questione escluderebbe, prima face, che possa applicarsi qualsiasi genere di tributo all'ente ecclesiastico. Tuttavia, lo Stato Italiano ha illustrato alla Commissione UE come la *non applicabilità* della disciplina fiscale *non* sia *assoluta.* Cfr. C. MAZZINI, *Esenzione ICI ad enti non commerciali incompatibile con la UE; l'IMU invece va bene,* in http://www.quinonprofit.it/?p=3891, [accesso 27/11/2019]. Difatti, *le autorità italiane sostengono che gli enti ecclesiastici possono perdere la qualifica di ente non commerciale*. Cfr. art. 45 decisione Commissione UE del 2012. La Commissione, avallando la posizione italiana, in un comunicato stampa del 2012, ha dichiarato, pertanto, *che non esiste alcun sistema che preveda una "qualifica permanente di ente non commerciale". Poiché non conferisce alcun vantaggio selettivo agli enti ecclesiastici, la misura non costituisce aiuto di Stato ai sensi della normativa dell'UE*. Cfr. AA.VV., *Aiuti di Stato*

servizi didattici forniti dietro remunerazione, non si applicava ad attività economiche e non poteva pertanto essere considerata un aiuto di Stato[50]*. A tale riguardo, la Corte richiama la propria giurisprudenza*[51]*; secondo* la quale *le esenzioni fiscali in materia immobiliare possono costituire aiuti di Stato vietati se e nei limiti in cui le attività svolte nei locali in questione siano attività economiche*.

Nell'altra parte della decisione, invece, la sentenza ha intimato al nostro Paese di provvedere al recupero dei miliardi ICI che avrebbero dovuto essere versati dagli enti non commerciali, tra cui gli enti ecclesiastici, che hanno posto in essere attività lucrative nel periodo 2006/2011[52].

La Corte di giustizia Ue ha annullato la sentenza del Tribunale dell'Unione europea pronunciata nel *2016, nella causa T-220/13, nella parte in cui aveva convalidato la decisione della Commissione europea*[53] *relativa all'aiuto di Stato*

---

la Commissione ritiene incompatibile con la normativa dell'Unione l'esenzione dall'ICI per gli enti non commerciali e autorizza le esenzioni modificate previste dall'IMU, in https://ec.europa.eu/commission/presscorner/detail/it/IP_12_1412, [accesso 27/11/2019].

50 E. Pergolari, *Enti non commerciali. ICI non pagata da recuperare*, in https://www.edotto.com/articolo/enti-non-commerciali-ici-non-pagata-e-aiuto-illegale-da-recuperare, [accesso 25/08/2019].

51 Nella giurisprudenza che aveva valutato un caso spagnolo, la Corte di Giustizia della UE aveva dichiarato che l'esenzione fiscale controversa può costituire un aiuto di Stato vietato se e nella misura in cui le attività esercitate nei locali in questione sono attività economiche, circostanza che spetta al giudice nazionale verificare. La Corte di Giustizia, per giunta, aveva precisato che solo le attività d'insegnamento non sovvenzionate dallo Stato spagnolo paiono avere carattere economico, poiché sono finanziate attraverso le contribuzioni di soggetti privati che pagano le spese scolastiche. I giudici europei avevano stabilito che dovesse spettare al giudice nazionale determinare se ed in quale misura i locali in questione fossero destinati, in tutto o in parte, ad attività economiche. Sentenza della Corte del 27 giugno 2017, Congregación de Escuelas Pías Provincia Betania (C-74/16). Cfr. A. Paletta, Enti *ecclesiastici e Corte di Giustizia UE sui miliardi di ICI non versati*, in *Diritto 24*, https://www.diritto24.ilsole24ore.com/art/dirittoCivile/2018-11-07/enti-ecclesiastici-e-corte-giustizia-ue-miliardi-ici-non-versati-102625.php, [accesso 25/08/2019].

52 A. Paletta, in *op. cit.*

53 Con la decisione 2013/284/UE del 19 dicembre 2012, la Commissione aveva dichiarato che l'esenzione ICI concessa dal nostro Paese agli enti non commerciali, tra i quali gli enti ecclesiastici, che svolgevano nei propri immobili attività economiche (quali attività scolastiche o alberghiere), costituiva un *aiuto di Stato illegale*. Tuttavia, non se ne era ordinato il recupero *in quanto* ritenuto *impossibile*. Si riteneva ardua l'identificazione esatta degli enti beneficiari; oltre all'oggettiva difficoltà di quantificare il dovuto. Cfr. Aa.Vv., *La Corte annulla la decisione con cui la Commissione ha rinunciato a ordinare il recupero degli aiuti illegali concessi dall'Italia sotto forma di esenzione dall'imposta comunale sugli immobili*, in https://curia.europa.eu/jcms/upload/docs/application/pdf/2018-11/cp180166it.pdf, [accesso 25/08/2019].

concesso dall'Italia agli enti non commerciali e religiosi sotto forma di esenzione dall'imposta comunale sugli immobili[54]. A giudizio della Corte "l'adozione di un ordine di recupero di un aiuto illegale è la logica e normale conseguenza dell'accertamento della sua illegalità". Peraltro, la Corte sottolinea come un recupero di aiuti illegali è da considerarsi *assoluto* solamente alla compresenza di due condizioni: *l'esistenza delle difficoltà addotte dallo Stato membro interessato,* da un lato, *e,* dall'altro*, l'assenza di modalità alternative di recupero*[55]. Nel caso in questione, quindi, la Commissione, nel 2012, avrebbe dovuto essere più minuziosa. Essa *non poteva riscontrare l'impossibilità assoluta di recuperare gli aiuti illegali, limitandosi a rilevare che era impossibile ottenere le informazioni necessarie per il recupero di tali aiuti attraverso le banche dati catastali e fiscali italiane, ma avrebbe dovuto anche esaminare se esistessero modalità alternative che consentissero un recupero, anche solo parziale, di tali aiuti*. In carenza di tale analisi, *la Commissione non ha dimostrato l'impossibilità assoluta di recupero dell'ICI*[56]. Per tale ragione, la Corte stabilisce testualmente che "La decisione 2013/284 è annullata nella parte in cui la Commissione europea non ha ordinato il recupero degli aiuti illegali concessi sulla base dell'esenzione dall'imposta comunale sugli immobili".

A questo punto, ci si potrebbe chiedere perché lo Stato italiano debba recuperare le sole somme non versate per l'ICI, ma non, anche, per la nuova imposta municipale unica (IMU) che l'ha "sostituita" nel 2012. Le due imposte hanno natura diversa: *con l'ICI l'esenzione era totale, sia per la Chiesa sia per gli enti no profit, anche per gli edifici utilizzati in modo misto*[57]; differentemente, con l'introduzione dell'IMU, *l'esenzione è stata limitata ai soli locali dedicati al culto, mentre l'imposta è dovuta sul resto del fabbricato*[58].

---

54 E. Pergolari, *op. cit.*

55 Cfr. Aa.Vv., *La Corte annulla la decisione, op. cit.*, in https://curia.europa.eu/jcms/upload/docs/application/pdf/2018-11/cp180166it.pdf, [accesso 25/08/2019].

56 Cfr. Aa.Vv., *La Corte annulla la decisione, op. ult. cit.*, in https://curia.europa.eu/jcms/upload/docs/application/pdf/2018-11/cp180166it.pdf, [accesso 25/08/2019].

57 Cfr. L. Salvia, *La Corte di giustizia UE: l'Italia recuperi l'ICI non versata dalla Chiesa. Respinto il ricorso sull'IMU*, in https://www.corriere.it/cronache/18_novembre_06/corte-giustizia-ue-l-italia-recuperi-l-ici-non-versata-chiesa-c2a62a52-e19e-11e8-9522-64e616a61d3d.shtml, [accesso 25/08/2019].

58 Si pensi ad un edificio in parte utilizzato per il catechismo, in parte usato come bed and breakfast. Con l'ICI l'esenzione era totale, nulla era dovuto. Con l'IMU, non si paga sulla parte del complesso immobiliare usata per il catechismo, ma si paga su quella del bed and breakfast.

In conclusione, con la sentenza del novembre del 2018, si ribadisce l'esenzione IMU di cui godono determinate attività e, al tempo stesso, si ingiunge allo Stato italiano di provvedere al recupero dei tributi non versati dagli enti non commerciali nel periodo 2006/2011[59].

3. Il principio di equiparazione

La principale fonte normativa di riferimento, o meglio, il trattamento tributario riservato agli enti ecclesiastici, trova la sua essenza nell'art. 20 della Costituzione. Esso recita espressamente: *Il carattere ecclesiastico*[60] *e il fine di religione o di culto*[61] *d'una associazione od istituzione non possono essere causa*

---

[59] Secondo stime ANCI, l'erario dovrebbe incamerare una cifra che si aggiri attorno ai 4/5 miliardi di euro di ICI non versata. Cfr. L. SALVIA, *op. cit.,* in https://www.corriere.it/cronache/18_novembre_06/corte-giustizia-ue-l-italia-recuperi-l-ici-non-versata-chiesa-c2a62a52-e19e-11e8-9522-64e616a61d3d.shtml, [accesso 25/08/2019].

[60] Per *carattere ecclesiastico* dell'ente, facciamo rifermento a tutte quelle entità appartenenti ad una *ecclesia*, o, meglio, ad ogni comunità di credenti che si riconosce nei principi del cristianesimo. Vi rientrano, così, varie *chiese*: cattolica, luterana, valdese, ecc. *Non v'è alcuna possibilità che un ente sia considerato come ecclesiastico, incardinato nell'organizzazione della Chiesa cattolica*, o di altre (ndr.), *senza o contro il volere dell'autorità ecclesiastica*. Cfr. F. FINOCCHIARO, *op. ult. cit.*, 300. I fautori del *criterio finalistico* ritengono che *il carattere ecclesiastico* debba *essere considerato un termine subordinato al fine di religione o di culto*. Cfr. BERLINGÒ S., *Enti e beni religiosi in Italia*, Bologna, 1992, 18. Tuttavia, dobbiamo tener conto che gli Istituti per il sostentamento del clero, pur privi del fine istituzionale di religione o di culto, sono a tutti gli effetti enti ecclesiastici; e che, nella trasformazione delle confraternite, il fine di religione o di culto viene derogato in base dalla legge, in quanto può essere solo prevalente. Cfr. F. FINOCCHIARO, *op. ult. cit.*, 327. Quindi, alla luce di quanto detto, occorre ritenere come il fine di religione o di culto non sempre permette la qualifica di un ente come ecclesiastico, non è un principio assoluto. Cfr. F. FINOCCHIARO, *Il riconoscimento civile per decreto del Presidente della Repubblica: i requisiti generali richiesti dalla legge e la discrezionalità del provvedimento*, s.v. *Enti ecclesiastici II*, *Enti ecclesiastici cattolici*, in *Enciclopedia giuridica Treccani*, vol. XII, Roma, 1989, pag 4. Ad oggi, pertanto, la dottrina maggioritaria adotta il *criterio genetico*: un ente è ecclesiastico quando sorge da un provvedimento canonico. *Sono quindi tali gli enti posti in essere dalla Chiesa o da quest'ultima assorbiti purché vengano regolati, sia per quanto riguarda la loro creazione che per la loro attività, dal diritto canonico*. Cfr. F. DEL GIUDICE – F. MARIANI, *op. ult. cit.*, 155.

[61] Il fine di religione o di culto costituisce il cd. criterio finalistico, il quale si riferisce all'espletamento di tutte quelle attività dirette all'esercizio del culto e alla cura delle anime, alla formazione del clero e dei religiosi, a scopi missionari, alla catechesi, all'educazione cristiana. Cfr. art.16 lett. a) l. 222/1985. In passato si riteneva che l'espressione "carattere ecclesiastico" facesse riferimento, in maniera esclusiva, agli enti della chiesa cattolico-romana; mentre la seconda formula "di religione o di culto" investisse gli enti acattolici. Tale distinzione, ai giorni nostri, è venuta meno: dal 1984 ad oggi, sono state siglate intese con confessioni di minoranza che menzionano i propri enti come "ecclesiastici". Cfr. F. FINOCCHIARO, *op. ult. cit.*, 240.

di speciali limitazioni legislative, né di speciali gravami fiscali per la sua costituzione, capacità giuridica e ogni forma di attività.

La norma esclude che gli enti ecclesiastici possano essere sottoposti ad un regime fiscale più gravoso rispetto a quello previsto per altri enti[62]. Al tempo stesso, però, consente che gli enti in questione possano godere di un regime fiscale più favorevole.

A lungo, nel corso del tempo, l'ordinamento giuridico italiano ha accordato un *regime fiscale agevolato* agli enti confessionali che abbiano fine di religione o di culto[63], come anche a quelle attività, (da non confondere con quelle "diverse"), dirette a tali scopi[64], per opera del *principio* di *equiparazione agli enti con fini di beneficenza e di istruzione*[65]. Nel 1984, con l'Accordo di revisione del Concordato lateranense, tale principio è stato ribadito[66]. Il che equivale a significare che *ogni norma specifica rivolta agli enti e/o alle finalità di beneficenza o di istruzione si applica automaticamente, sia agli enti ecclesiastici civilmente riconosciuti*[67] *in quanto soggetti fiscali, sia alle loro attività di religione o*

---

[62] Non è ammissibile che sul carattere ecclesiastico o sul fine di religione o di culto vi ricadano degli speciali gravami fiscali, ovvero, delle *prestazioni patrimoniali imposte dal fisco per la costituzione di un ente e lo svolgimento delle sue attività (le tasse per la stipula dell'atto costitutivo o per gli acquisti compiuti, l'imposizione di prestazioni accessorie, ecc)*. Cfr. AA.VV. *Schemi e schede di diritto ecclesiastico*, Napoli, 2007, 190.

[63] S. FIORENTINO, *op. ult. cit.*, 293.

[64] "Tali gravami fiscali furono già aboliti dall'art. 29 lett. h), del Concordato Lateranense" del 1929, equiparando a tutti gli effetti tributari, il fine di culto o di religione ai fini di beneficenza e di istruzione". Cfr. F. FINOCCHIARO, *Il regime fiscale degli enti ecclesiastici*, *s.v. Enti ecclesiastici II*, *Enti ecclesiastici cattolici*, in *Enc. giur. Treccani*, vol. XII, Roma, 1989, 13.

[65] Disposto, per gli enti cattolici, in passato, dall'art. 29 lett. h) del Concordato ed oggi dall'art. 7 n. 3 della l. n. 121/1985.

[66] Cfr. art. 7 n. 3 della l. n. 121/1985: Agli effetti tributari gli enti ecclesiastici aventi fine di religione o di culto, come pure le attività dirette a tali scopi, sono equiparati a quelli aventi fine di beneficenza o di istruzione.

[67] Dal punto di vista civilistico, si dicono dotati di *personalità giuridica* solo quegli enti aventi autonomia patrimoniale perfetta. Quegli enti, cioè, che non solo hanno, come tutti, un loro patrimonio, ma, al pari della persona fisica, rispondono delle loro obbligazioni solo con detto patrimonio. Concetto più ampio, e da non confondere con il precedente, è la *soggettività giuridica*: quell'organizzazione cui l'ordinamento attribuisce la *capacità giuridica*; vale a dire, la capacità di essere titolari di situazioni giuridiche soggettive quali (ad esempio) la proprietà ed il credito. La soggettività giuridica, ma non la personalità, è riconosciuta agli enti di fatto. A tal riguardo, vedessi anche Cass. 16 novembre 2015, n. 23401. Cfr. A. TORRENTE –P. SCHLESINGER, *Manuale di diritto privato*, Milano, 2017, a cura di F. ANELLI – C. GRANELLI, 149-151 e 159-166.

di culto[68]. Va precisato che *l'equiparazione concordataria*[69], di cui all'art. 7 n. 3 dell'Accordo del 1984, *trova operatività solo agli effetti strettamente tributari*. Non può essere utilizzata per applicare altre norme statali, relative alla beneficenza e/o istruzione, alle attività di religione o di culto o agli enti ecclesiastici civilmente riconosciuti[70].

L'agevolazione derivante dal principio di equiparazione ha riguardo anche verso gli *enti non riconosciuti*[71] dallo Stato italiano ai sensi, non degli Accordi, ma degli artt. 14 e segg. del c.c[72]. Di conseguenza, *un ente delle citate confessioni, anche se di fatto*[73] *o se riconosciuto come persona giuridica privata, per l'attività di religione o di culto che svolge, gode delle agevolazioni connesse all'equiparazione di coteste attività*[74] *di beneficenza e di istruzione*[75].

Per quanto attiene alle *attività diverse* da quelle di religione o di culto[76], gli enti ecclesiastici civilmente riconosciuti, possono svolgerle; ma le

---

68 AA.VV., *L'ente ecclesiastico a trent'anni dalla revisione del Concordato*, a cura di P. CLEMENTI – L. SIMONELLI, Milano, 2015, 308-309.

69 Secondo cui ogni norma specifica rivolta agli enti e/o alle finalità di beneficenza o di istruzione si applica automaticamente, sia agli EECR in quanto soggetti fiscali, sia alle loro attività di religione o di culto. Cfr. G. DALLA TORRE, *op. cit.*, pp. 238-241.

70 Cfr. AA.VV., *L'ente ecclesiastico a trent'anni dalla revisione del Concordato*, 309.

71 Detti enti, anche se privi di personalità giuridica, hanno pur sempre capacità giuridica, seppure più limitata rispetto agli enti con la piena capacità giuridica, poiché anche essi sono considerati come centri di imputazione di situazioni giuridiche soggettive. *Di conseguenza si è elaborato un concetto più ampio soggettività giuridica; con questo termine ci riferisce a tutti coloro che, appunto, hanno capacità giuridica e nel novero entrano le persone fisiche, giuridiche e gli enti di fatto*. Cfr. C. MELLONE, *La capacità giuridica*, in https://www.dirittoprivatoinrete.it/la_capacit%C3%A0_giuridica.htm, [accesso 11/04/2019].

72 L'estensione si è resa possibile in quanto la norma di cui all'art.7 n. 3 l. 121/1985 prevede la stessa anche per le *attività dirette a tali scopi*. Si tratta di una innovazione rispetto alla disciplina del 1929.

73 Enti di fatto sono le associazioni ecclesiastiche di diritto canonico che esistono di fatto ma non si trovano nelle condizioni per godere del riconoscimento giuridico. Cfr. RONZANI P., *Il regime tributario degli enti ecclesiastici*, Padova, 2000, 46. Infatti, non tutti gli enti collegati all'organizzazione giuridica della Chiesa hanno la qualifica di persona giuridica nell'ambito dell'ordinamento statale. Cfr. F. DEL GIUDICE – F. MARIANI, *op. ult. cit.*, 157.

74 Quindi, un ente di fatto, per le attività di religione o di culto che esplica, gode del principio di equiparazione ai fini tributari.

75 Cfr. F. FINOCCHIARO, *op. ult. cit.*, pp. 414-415.

76 Sono attività diverse da quelle di religione o di culto quelle di assistenza e beneficenza, istruzione, educazione e cultura e, in ogni caso, le attività commerciali o a scopo di lucro. Cfr. art. 16, lett. b), l. 222/1985.

stesse *sono soggette alle leggi dello Stato riguardanti tali attività ed al regime tributario previsto per le medesime*, anche se *nel rispetto della struttura e delle finalità tipiche di tali enti*[77]. Per quel che concerne l'IRES, (l'imposta sul reddito delle società), in conformità all' art. 73, 1°comma, lettera c) del TUIR, l'ente ecclesiastico civilmente riconosciuto è sempre da considerarsi (*sotto il profilo fiscale*) agli effetti civili[78] come *ente non commerciale*, in quanto, non ha per oggetto esclusivo o principale l'esercizio di attività commerciale. Tuttavia, la dottrina maggioritaria e la CEI, in forza della su menzionata disposizione, interpretano la stessa in senso ampio: sono considerati non commerciali *tutti* gli enti ecclesiastici civilmente riconosciuti *che non hanno per oggetto esclusivo o principale l'esercizio di attività commerciali*[79] (prescindendo dall'imposta specifica in relazione alla quale vige il concetto di "ente non commerciale", così come delineato dall'art. 73 del TUIR).

Tutti gli enti ecclesiastici civilmente riconosciuti[80], ai sensi dell'art. 149 del TUIR, sempre *sotto il profilo fiscale*[81], non perdono mai la qualifica di

---

77 Cfr. Art. 7.3 III comma, l. 121/1985.

78 P. PICCOLO, *Gli obblighi contabili degli enti ecclesiastici tra attività non profit e for profit*, in riv. tel. *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, 5-6. http://riviste.unimi.it/index.php/statoechiese/article/ view/3051/3227, [accesso 27/11/2019].

79 Cfr. *CEI*, *Istruzione in materia amministrativa*, Roma, 2005, par. 76; P. PICCOLO, *op. cit.*, 6. La collocazione formale degli enti ecclesiastici non può che essere all'interno della categoria degli "enti non commerciali"; essi hanno, infatti,per oggetto esclusivo e principale il perseguimento di finalità religiose o cultuali (non commerciali). Pertanto, possono essere, alla luce dell'attuale sistema normativo, assimilati alle associazioni e fondazioni, disciplinate dal libro primo del codice civile, inoltre, il collegamento con la categoria generale degli enti non profit è dato dalla mancanza di lucro soggettivo. Gli enti ecclesiastici, nell'ordinamento tributario, rappresentano, quindi, una categoria (sottoinsieme) degli enti non commerciali cui sono legati da un rapporto di species a genus, le cui manifestazioni appaiono sempre più evidenti. Di conseguenza gli enti ecclesiastici civilmente riconosciuti sono da considerarsi, dal punto di vista fiscale, enti non commerciali, in quanto non hanno per oggetto esclusivo o principale l'esercizio di attività commerciali. Il fine di religione o di culto in tali enti è costitutivo/prevalente. G. RIVETTI, *La disciplina tributaria degli enti ecclesiastici. Profili di specialità tra attività no profit e for profit*, Milano, 2008, 126.

80 In deroga al regime comune.

81 Se così non fosse, e, cioè, si qualificasse l'ente ecclesiastico non commerciale sotto non solamente il profilo fiscale ma anche fallimentare, dovremmo escludere l'assoggettabilità dello stesso alle procedure concorsuali, in netto contrasto con la giurisprudenza. Vedesi Tribunale di Paola, sentenza 3 dicembre 2009; Tribunale di Roma, sezione fallimentare, sent. 30 maggio 2013, n. 432/2012. A conferma di quanto detto sembra essere orientato anche il combinato disposto degli artt.1 e 6 del d.lgs. n. 460 del 1997. Cfr. P. PICCOLO, *op. ult. cit.*

"non commerciale" anche se svolgono prevalentemente attività commerciale per un intero periodo di imposta[82].

Vanno, dunque, osservate tutte quelle norme sulle scritture, *secondo le specifiche attività esercitate*[83]; così come, nel caso del c.d. *ente ecclesiastico imprenditore*[84], dovranno anche essere rispettate tutte le regole di diritto comune aventi a riguardo fallimento[85], rappresentanza e lavoro.

Implicazione del principio di cui sopra[86] è la regola secondo cui *l'ente ecclesiastico che svolge attività per le quali sia prescritta dalle leggi tributarie la*

---

82 S. FIORENTINO, *op. ult. cit.*, pp. 296-297.

83 F. FINOCCHIARO, *Diritto ecclesiastico edizione compatta*, a cura di A. BETTETINI – G. LO CASTRO, Bologna, 2007, 185.

84 Cfr. art. 2082 c.c. sulla nozione di "imprenditore". Viene considerato *imprenditore commerciale* chi esercita una o più delle categorie di attività di cui all'art. 2195 c.c. L'elencazione espressa delle categorie di attività, tuttavia, non è tassativa. Ciò equivale a dire che deve *essere considerata come commerciale ogni impresa che non sia qualificata come agricola*. Di questa impostazione G. F. CAMPOBASSO, *Manuale di diritto commerciale*, 2010, 25.

85 Sembrerebbero soggetti a fallimento anche i cd. "enti ecclesiastici di fatto". Ovvero le associazioni non riconosciute aventi lo status di imprenditore commerciale. Ciò in quanto il fine istituzionale non esclude lo scopo di lucro; rilevando solamente il modello di organizzazione produttiva. Cfr. *Trib. Roma*, 18 gennaio 1989, in *Riv. it. dir. lav.*, 1990, II, 696. Vedi sull'argomento V. NAPOLEONI, *Il fallimento delle associazioni non riconosciute,* in *Giust. civ., 1994*. Associazioni **e** fondazioni, di norma, sono entità che non svolgono alcuna attività economica (si pensi alla fondazione che si limita a erogare borse di studio o all'associazione che fa assistenza ai bisognosi), quindi non si pongono il tema degli utili da ripartire dovendo funzionare col criterio del pareggio di bilancio (e cioè possono spendere non meno e non più di quel che ricavano dalla attività). Ma non è escluso possano svolgere un'attività economica (cioè organizzata in modo da sopportare i costi coi propri ricavi, oltre che con eventuali contributi a fondo perduto): si pensi alla fondazione che eroghi un servizio di istruzione a pagamento o all'associazione che organizzi spettacoli a pagamento. Se a seguito allo svolgimento di questa attività risulti un margine positivo tra ricavi e costi, il carattere non profit di questi enti (e quindi la loro finalità non lucrativa) comporta che gli utili non vengano distribuiti, ma reimpiegati nel rafforzamento del patrimonio dell'ente e nel supporto finanziario del suo funzionamento. Questo, però, non esclude che tali utili siano stati tuttavia conseguiti, al pari di una comune società commerciale. E quindi – a prescindere dal fatto che gli utili rimangano in azienda o meno – l'associazione o la fondazione sono da considerare come società commerciali vere e proprie. Cfr. AA.VV., *L'associazione e la fondazione possono fallire,* in https://www.laleggepertutti.it/6100_lassociazione-e-la-fondazione-possono-fallire, [accesso 17/04/2019]. Si rammenta che il lucro perseguito debba intendersi esclusivamente in senso *oggettivo*. Vale a dire che il suo perseguimento è volto unicamente a realizzare quell'incremento di patrimonio allo scopo di acquisire i mezzi necessari atti al perseguimento dei fini istituzionali dell'ente ecclesiastico. Cfr. F. FINOCCHIARO, *op. ult. cit.*, pp. 293-394.

86 Vale a dire quanto enunciato dall'art. 7.3 III comma, l. 121/1985.

tenuta di scritture contabili[87] *deve osservare le norme circa tali scritture relative alle specifiche attività esercitate*[88]. Di norma, ogni imprenditore tiene le scritture contabili, in quanto *contribuiscono a rendere razionale ed efficiente l'organizzazione e la gestione di impresa*[89]. Il principio generale vuole che l'imprenditore tenga tutte le scritture contabili *che siano richieste dalla natura e dalle dimensioni dell'impresa*[90].

Il legislatore statuale (tramite il d.lgs. n 460 del 1997) non ha previsto norme specifiche sugli obblighi contabili degli enti non commerciali. Egli ha ribadito la tenuta di libri e scritture contabili per tutti gli enti che non abbiano per oggetto esclusivo o principale l'esercizio di attività commerciali[91] e disposto la tenuta di una *contabilità separata*[92] qualora l'ente svolga *un esercizio congiunto di attività commerciale e non commerciale*[93], (ex art. 144 del Testo unico delle imposte sui redditi). La ragione di questa previsione legislativa risiede nel fornire *una maggiore chiarezza e trasparenza nelle vicende economiche ed una netta separazione dei costi e dei ricavi commerciali da quelli istituzionali*[94]. L'attività istituzionale è, dunque, priva di ogni rilevanza tributaria. Pertanto, le operazioni non commerciali poste in essere dall'ente non devono essere necessariamente contabilizzate a fini fiscali[95].

Non vi è, quindi, esenzione speciale alcuna dagli obblighi ed oneri civilistici: l'ente confessionale usufruisce di un regime di *specialità* con

---

[87] Per scritture contabili si intendono *i documenti che contengono la rappresentazione, in termini quantitativi e/o monetari, dei singoli atti di impresa, della situazione del patrimonio dell'imprenditore e del risultato economico dell'attività* da lui *svolta*. Cfr. G. F. CAMPOBASSO, *op. cit.*, 55.

[88] Cfr. art. 8 D.P.R. n. 33 del 1987. Per una trattazione approfondita circa l'obbligo degli enti ecclesiastici di tenere una contabilità separata ed alle specifiche modalità di tenuta, vedesi, cfr. P. PICCOLO, *op. ult. cit.*

[89] Cfr. G. F. CAMPOBASSO, *op. ult. cit.*, 56.

[90] Cfr. art. 2214 c.c. L'impresa è quell'attività (intesa come serie di atti) il cui fine si espleta nella produzione o nello scambio di beni e servizi. In altre parole, essa è l'attività produttiva di nuova ricchezza.

[91] Vale a dire gli enti ecclesiastici.

[92] La contabilità separata si realizza facendovi confluire, separatamente, le rilevazioni relative all'attività istituzionale di religione o di culto, rispetto a quelle relative all'attività commerciale. Cfr. PICCOLO P., *op. ult. cit.*, 14, [accesso 24/04/2019].

[93] G. RIVETTI, *La documentazione tributaria delle attività for profit*, s.v. *Enti ecclesiastici IV*, *Enti ecclesiastici cattolici*, in *Enc. giur. Treccani*, vol. XII, Roma, 2004, pp. 3-4.

[94] G. RIVETTI, *La documentazione tributaria,* 4.

[95] P. PICCOLO, *op. ult. cit.*, pag 15.

riferimento solamente alle attività di religione o di culto[96]. O, meglio, il regime di specialità che rivestono le attività di religione o di culto si *esaurisce* nello svolgimento delle attività diverse, tra cui quelle commerciali[97].

4. L'esenzione impositiva nella giurisprudenza statuale

Nella giurisprudenza statuale, pronunciamenti cardine relativi all'esenzione del pagamento dell'imposta sugli immobili sono, certamente, le due *sentenze gemelle* nn. 14225 e 14226 dell'08/07/2015, con le quali la V Sezione civile della Suprema Corte di Cassazione ha disposto che due istituti scolastici sono soggetti al versamento del tributo ICI per gli anni dal 2004 al 2009.

Buona parte della decisione si occupa di ricostruire il tenore della disposizione da applicare nel lasso di tempo 2004 – 2009 oggetto del contenzioso. Spetta applicare la *formulazione originaria* dell'art. 7, comma 1, lettera i) del d.lgs. n. 504 del 1992. Tuttavia, nonostante la norma non faccia alcun riferimento alle modalità non commerciali[98], deve considerarsi la consolidata posizione della giurisprudenza di Cassazione; la quale *aveva chiarito che nel caso delle attività didattiche tale modalità* non commerciale[99] *di svolgimento avrebbe dovuto essere dimostrata per conseguire l'esenzione*[100]. Inoltre, sempre sulla base della formulazione originaria della norma, *l'esenzione è limitata all'ipotesi in cui gli immobili siano destinati in via esclusiva allo svolgimento di un'attività di religione o di culto*[101]; tra le cui attività, elencate all'art. 16 lett. a) della l. 222/1985, *non rientra l'esercizio di attività didattiche*[102].

---

96 S. FIORENTINO, *op. ult. cit.*, 294.

97 G. RIVETTI, *Enti ecclesiastici e ammissibilità alle procedure concorsuali: profili interordinamentali,* in riv. tel. *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, 7. https://riviste.unimi.it/index.php/statoechiese/article/view/4353/4429, 7, [accesso 14/04/2019].

98 Consentendo l'applicabilità dell'esenzione ai fini ICI alle attività indicate nella medesima lettera, a prescindere dalla natura eventualmente commerciale delle stesse (art. 7 comma 2 bis, del d.l. 203/2005) Cfr. C. F. CELLUCCI, *Enti non commerciali –Modifica alla disciplina dell' esenzione ICI,* in *Circolare Prot. n. 228053 del 14/06/07*, 1.

99 Quindi, deve essere considerato il requisito della non commercialità dell'attività didattica.

100 Cfr. M. CROCE, *Le scuole paritarie fra servizio pubblico e attività commerciale: il caso delle esenzioni I.C.I.,* in http://www.forumcostituzionale.it/wordpress/wp-content/uploads/2015/11/croce.pdf, [accesso 10/09/2019].

101 Vedi: Cass. n. 24500 del 2009; Cass. n. 14530 del 2010.

102 Cfr. Cass. 20776 del 2005.

Dunque, secondo questa ulteriore giurisprudenza, le attività didattiche non possono usufruire di esenzione ICI; a meno che *non sia dimostrato specificamente che le stesse non siano svolte con modalità non commerciali*[103]. Le modifiche intervenute con le successive leggi nn. 248 del 2005[104] e 248 del 2006, le quali dispongono *l'esenzione alle medesime attività indicate*[105], rispettivamente, *a prescindere dalla natura eventualmente commerciale delle stesse*[106] ed *alle attività che non abbiano natura esclusivamente commerciale*[107], non avrebbero intaccato tale quadro normativo, in quanto non retroattive *e caratterizzate da carattere innovativo e non interpretativo*[108]. In definitiva, *per tutto il lasso di tempo oggetto del contenzioso la disposizione applicabile sarebbe stata quella originaria così come interpretata dalla giurisprudenza, che coincide con quella della formulazione oggi vigente*[109]. Nelle sentenze in questione, quindi, ai due enti educativi non poteva spettare esenzione alcuna, in virtù del semplice fatto che l'attività che vi si svolgeva all'interno non era esclusivamente di religione o di culto.

La Corte ricorda che resta confermato *il principio già affermato* da essa in precedenti pronunce[110]. Vale a dire come l'esenzione sia subordinata al rispetto di due requisiti: quello *soggettivo*[111], *dell'appartenenza dell'immobile ad uno dei soggetti di cui all'art. 73 c. 1, lett. c) del TUIR*[112]; quello *oggettivo,*

---

[103] Cfr. Cass. 14225 del 2015.

[104] La l. 248/2005 ha avuto vita breve: soppiantata dalla legge 248 del 2006.

[105] Vale a dire, quelle elencate dall'art. 7, comma 1, lettera i) del d.lgs. n. 504 del 1992.

[106] Si configura, così, una esenzione assoluta, totale.

[107] La nuova condizione si sostituisce alla precedente delineata dalla l. 248 del 2005.

[108] In conformità con quanto disposto dalla pronuncia di Cassazione n. 14530 del 2010.

[109] Cfr. M. CROCE, *Le scuole paritarie,* in http://www.forumcostituzionale.it/wordpress/wp-content/uploads/2015/11/croce.pdf, [accesso 10/09/2019].

[110] Cass. sez. trib. 8 marzo 2004, n. 4645.

[111] Cfr. F. FINOCCHIARO, *op. ult. cit.*, 416.

[112] Rubricato "soggetti passivi". Sono soggetti all'imposta sul reddito delle società gli enti pubblici e privati, tra cui gli enti ecclesiastici, diversi dalle società, residenti nel territorio dello Stato. La norma, quindi, prevede che, nell'ambito degli enti non commerciali, sono ricompresi enti pubblici ed enti privati. Essa fornisce la nozione di "enti non commerciali". La natura pubblica dell'ente ecclesiastico è esclusa dal fatto che gli enti ecclesiastici non perseguono i fini propri dello Stato. Di conseguenza, gli enti ecclesiastici riconosciuti, in virtù del Concordato del 1984, vanno ricompresi nell'ambito degli enti privati. Cfr. circolare ministeriale n. 2/DF del 26 gennaio 2009. I sostenitori di tale scuola di pensiero sostengono quanto detto in ragione di due fattori: il riconoscimento statuale (non

rappresentato dallo svolgimento esclusivo di una delle attività considerate dalla legge ai fini dell'esenzione[113]. *La sussistenza del requisito oggettivo deve essere provata in concreto*[114]. Esso non può desumersi esclusivamente sulla base di documenti i quali *attestino a priori il tipo di attività* al quale l'unità immobiliare è destinata. Occorre, invece, verificare che l'attività svolta, *pur rientrando tra quelle esenti, non sia svolta con le modalità di una attività commerciale*; e tenere presente che *la prova della sussistenza del requisito oggettivo spetta* sempre *al soggetto che pretende l'applicazione* della misura agevolativa, ovvero l'esenzione[115].

Nel caso in questione, la Corte di Cassazione ha evidenziato come il giudice di appello aveva *erroneamente* escluso la natura commerciale dei due complessi, attribuendo irrilevanza ai fini ICI al pagamento di un corrispettivo[116] da parte degli utenti. Proprio questo, tuttavia, è l'elemento

---

automatico) della personalità giuridica ed, in particolare, la soggezione delle attività di religione o di culto alle leggi dello Stato. Elementi che permettono di accostare la condizione giuridica dell'ente ecclesiastico a quella privata. Cfr. F. DEL GIUDICE – F. MARIANI, *op. ult. cit.*, 155. Ciononostante, si tenga ben conto di come la dottrina più autorevole inquadri gli enti ecclesiastici come categoria a sé; né pubblici, né privati, ma enti dotati di una più ampia ed autonoma organizzazione confessionale, ai quali lo Stato si è limitato a riconoscere la personalità giuridica. A tali enti, perciò, sono applicabili diverse norme: da un lato, quelle che li riguardano in modo specifico, previste per essi dall'art.7 dell'Accordo del 1984 (l. n. 121 del 1985) e dalle l. n. 206 e 222 del 1985; dall'altro, le disposizioni del codice civile dettate per le persone giuridiche (artt. 473, 600, 692, 782, 795) e quelle altre disposizioni delle leggi statuali che, in base alla volontà del legislatore, siano riferibili anche agli enti ecclesiastici. Di questo orientamento, F. FINOCCHIARO, *op. ult. cit.*, 297.

[113] Specificatamente, nel caso dell'ente ecclesiastico, si fa riferimento alle attività indicate dall'art. 16 lett. a) della l. 222/1985, vale a dire le attività di religione o di culto; e da quelle delineate dall' art. 7 c. 1 lettera i) della d. lgs. n. 504 del 1992, ovvero attività *assistenziali, previdenziali, sanitarie, di ricerca scientifica, didattiche, ricettive, culturali, ricreative e sportive* da svolgersi *esclusivamente con modalità non commerciali*.

[114] E. MICHETTI, *Cassazione: si all'ICI nelle scuole paritarie*, in http://www.ilquotidianodellapa.it/_contents/news/2015/luglio/1437899182660.html, [accesso 08/10/2019].

[115] *Più nello specifico, le sentenze della V Sezione della Suprema Corte hanno ritenuto che il giudice d'Appello non avesse compiutamente motivato in ordine al conseguimento in giudizio di siffatta prova da parte dell'istituto religioso; tenuto conto di quanto la giurisprudenza della Corte ha affermato circa gli elementi che contraddistinguono l'attività d'impresa annullando la sentenza con rinvio, ritenendo opportuno demandare alla valutazione del giudice di merito ogni decisione, avendo riguardo se l'esenzione, oggetto di causa, fosse esclusa in ragione dell'attività scolastica effettivamente svolta, oppure no*. Cfr. F. DE GREGORIO, *Prime note in materia di esenzione ICI per gli istituti religiosi*, in riv. *Sicurezza e Giustizia*, n. III, 2015, 49.

[116] La retta scolastica.

decisivo della questione, in quanto il corrispettivo è da identificarsi quale *fatto rivelatore dell'esercizio dell'attività con modalità commerciali*. Nessun rilievo è imputabile al fatto che *la gestione operi in perdita*[117], come nel caso delle due scuole; e la mancanza dello scopo di lucro è da ritenersi *giuridicamente irrilevante,* dato che *riguarda il movente soggettivo che induce l'imprenditore ad esercitare un'attività*. Pertanto, lo scopo di lucro non appare idoneo *ai fini della qualificazione del carattere imprenditoriale di una determinata attività.* Difatti, per configurarsi attività economica è sufficiente *l'idoneità, almeno tendenziale, dei ricavi a perseguire il pareggio di bilancio*[118]. O meglio, il conseguimento dei ricavi è di per sé indice sufficiente del carattere commercia*le dell'attività svolta*[119].

Urge adesso chiarire cosa intenda il legislatore con la formula "modalità non esclusivamente commerciali". Per questo occorre far riferimento alla circolare del Ministero dell'economia e delle finanze n. 2/DF del 26 gennaio 2009. *Posto che un'attività o è commerciale o non lo è, non essendo possibile individuare una terza categoria di attività*[120], la circolare precisa che *se non è possibile,* come difatti è, *individuare attività qualificabili come "non esclusivamente commerciali"*, l'inciso deve essere riferito *solamente alle specifiche modalità di esercizio dell'attività*.

La Cassazione civile, con sentenza n. 10124/2019, pubblicata in data 11/04/2019, ha condannato al pagamento dell'imposta sugli immobili l'Istituto Minime Suore del Sacro cuore (casa di cura al cui interno si svolgeva attività sanitaria); accogliendo, in tal modo, la richiesta del Comune di Arezzo. Il principio di diritto su cui si fonda la pronuncia è ravvisabile nel fatto che (nei precedenti gradi di giudizio) non si era verificato adeguatamente se i corrispettivi raccolti dalla casa di cura, in relazione alle prestazioni sanitarie, seppur convenzionate, fossero inferiori ai costi di

---

117 In quanto anche un imprenditore può operare in perdita.

118 G. TROVATI, *La Cassazione precisa: «Per l'esenzione Ici la scuola deve provare il no profit»*, in https://www.gildavenezia.it/la-cassazione-precisa-per-lesenzione-ici-la-scuola-deve-provare-il-no-profit/, [accesso 08/10/2019].

119 E. MICHETTI, *Cassazione: si all'ICI nelle scuole paritarie*, in *op. cit.*, [accesso 08/10/2019].

120 F. FINOCCHIARO, *op. ult. cit.*, 417.

produzione[121]. Secondo il giudizio della Corte il corrispettivo avrebbe remunerato i fattori della produzione[122].

Ai fini dell'esenzione, la pronuncia ribadisce ancora una volta il rispetto dell'ente ai requisiti soggettivo ed oggettivo; stabilendo poi che in tema di ICI *deve essere escluso dall'esenzione un fabbricato nel quale un ente religioso svolga un'attività a dimensione imprenditoriale, anche se non prevalente, essendo la predetta esenzione prevista in via generale solo per gli immobili destinati direttamente ed in via esclusiva allo svolgimento di determinate attività*[123]. Mentre, nel caso di immobili in cui vengono svolte attività diverse da quelle di religione o di culto, *occorre verificare se tali attività siano svolte per lo scopo istituzionale ai sensi dell'art. 7, comma 1, nella formulazione anteriore alle modifiche introdotte dalla Legge n. 248/2005*[124]. Si deve anche considerare l'orientamento della giurisprudenza europea, secondo cui *anche un ente senza fine di lucro può esercitare attività economica, cioè offrire beni o servizi sul mercato*[125]. Si è, *quindi,*

---

[121] A. M. ALFIERI, *Scuole paritarie e Imu: facciamo un po' di chiarezza*, in http://www.ilgiornale.it/news/cronache/scuole-paritarie-e-imu-facciamo-po-chiarezza-1683554.html, [accesso 03/01/2020].

[122] Ci si riferisce a ciascun bene o servizio che viene impiegato nel processo di trasformazione e produzione di un altro bene o, per estensione, nell'erogazione di un servizio. L'analisi economica ha storicamente considerato i tre fattori di produzione prendendo spunto dalla produzione agricola: *terra*, *lavoro*, *capitale*. Essi producono, rispettivamente, rendita, salario, interesse. Un quarto fattore (individuato nel 1890), è rinvenibile nella *capacità organizzativa dell'imprenditore.* Il compenso spettante all'imprenditore per la sua attività organizzativa è il profitto. Cfr. D. C. DELLA CASA, *Fattori della produzione*, in *Enciclopedia Mondadori*, vol. VII, Milano, 2008, pag. 770. Vedi, altresì, AA.VV., *I fattori produttivi*, in http://www.diritto economia.net/economia/imprese/fattori_produttivi.htm, [accesso 03/01/2020].

[123] *Tra le quali quelle* indicate dall'art 16 lett. a) l. 222/1985.

[124] Come visto, la *formulazione originaria* dell'art. 7, comma 1, lettera i) del d.lgs. n. 504 del 1992, nonostante non faccia alcun riferimento alle modalità non commerciali, deve intendersi alla luce del consolidato orientamento della Cassazione: *l'esenzione è limitata all'ipotesi in cui gli immobili siano destinati in via esclusiva allo svolgimento di un'attività di religione o di culto*; tra le cui attività, elencate all'art. 16 lett. a) della l. 222/1985, *non rientrano l'esercizio di attività didattiche sanitarie*. Cfr. Cass. n. 14530 del 2010.

[125] Cfr. decisione della Commissione Ue adottata il 19/12/2012. Dall'art. 2082 c.c. si ricava che l'impresa è quell'attività caratterizzata da uno specifico scopo (produzione o scambio di beni o servizi). Si rileva che i giudici comunitari, sostanzialmente, non dicono nulla di nuovo. Difatti, allo scopo produttivo dell'attività, è richiesta in aggiunta l'economicità. Dunque, secondo modalità che consentano quanto meno la copertura dei costi con i ricavi. Una volta osservati i requisiti espressamente previsti ex art. 2082 c.c., l'imprenditore può definirsi tale, non rilevando in maniera alcuna l'intento dell'imprenditore di ricavare un profitto (cd. scopo di lucro). Cfr. G. F. CAMPOBASSO, *op. ult. cit.*, pp. 15-16. Tuttavia, l'ente ecclesiastico imprenditore può si perseguire uno scopo di lucro, ma a condizione che esso

osservato che la nozione di imprenditore abbraccia qualsiasi entità che esercita attività economica, a prescindere dal suo status giuridico. L'unico criterio rilevante è quello secondo il quale *il soggetto interessato svolga o meno un'attività economica*. Di conseguenza, l'ente ecclesiastico imprenditore è soggetto al versamento del tributo relativo all'immobile od alla porzione di esso ove si svolga attività di natura commerciale; diversamente, ove il fabbricato viene destinato allo svolgimento unico di una o più attività istituzionali, esso è del tutto esente dalla soggezione dell'applicazione di misura impositiva. Ha importanza solo ed unicamente lo svolgimento di attività con modalità commerciali. Neanche può valere quanto espresso dalla circolare ministeriale 2/DF del 2009; in ragione della quale la sanità privata convenzionata non deve versare l'imposta sull'immobile per via del fatto che la sua attività si sviluppa *in maniera complementare o integrativa rispetto al servizio pubblico*. Difatti, *Il criterio da seguire è un altro e ha carattere generale: quando la tariffa serve a coprire i costi ed a finanziare gli investimenti, l'attività è commerciale e l'IMU deve essere corrisposta*[126]. *Nessun valore vincolante* per altro *può essere attribuito al* d. m. 200/2012, il quale *non ha valore di legge*. Perché *l'art. 91 bis del d.l. n. 1 del 2012 non demandava al* citato decreto *il compito di definire il concetto di "modalità non commerciali", ma solo il compito di stabilire modalità e procedure da seguire in caso di utilizzazione mista di un immobile*. In altri termini, il confine che delimita i soggetti paganti da quelli esenti non può essere quello basato sui parametri del su citato decreto. I giudici affermano (facendo propria la posizione dei colleghi europei) che *rientra nella nozione di attività non commerciale qualunque attività organizzata, per la prestazione di servizi a terzi dietro pagamento da parte dell'utente o di altri, di un corrispettivo funzionale ed adeguato alla copertura dei costi* ed *alla remunerazione dei fattori della produzione*.

---

lo si intenda in senso oggettivo. Vale a dire che il suo perseguimento è volto unicamente alla realizzazione di quell'incremento di patrimonio finalizzato soltanto ad acquisire i mezzi necessari atti al perseguimento dei propri fini istituzionali. In tal senso, vedesi Cass. S.U., 11 aprile 1994, n. 3353. Mentre è completamente esclusa la possibilità dell'ente di spartirsi gli utili, ovvero di perseguire il lucro inteso in senso soggettivo. La distribuzione di utili agli associati sarebbe in effettivo contrasto con le finalità che dell'ente ecclesiastico costituiscono la ragion d'essere. Cfr. F. FINOCCHIARO, *op. ult. cit.*, pp. 293-294.

126 P. MIRTO –G. TROVATI, *Dalla Cassazione un colpo all'esonero Imu del non profit*, *Il sole 24 ore*, 16 aprile 2019, in https://www.foe.it/files/2019/04/Dalla-Cassazione-un-colpo.pdf [accesso 03/01/2020].

A Vagyonkezelés fogalma
az 1983 – As CIC szerint

Antal-Levente FÜGEDY

Abstract. Corresponding to the II. Vatican Council request the aim of my writing is that the Christians faithful, especially the administrators of goods, especially the priests "Having acquired the absolutely necessary skill and experience, they should have observe the right order in their early activities in faithfulness to Christ and His Gospel. Thus their whole life, both individual and social, will be permeated with the spirit of the beatitudes, notably with a spirit of poverty". (II. Vatican Council, GS 72)
In fact, how it is mark out from the text of Council, though the administration of goods has a lot of similar elements in lay asset management, but it can't be the same with this one. It is necessary, that the Gospel, "the spirit of the beatitudes permeate it" (GS 72) the daily activities of the administrator, because in the Church the supreme law is the salvation of souls. (c.1752) Therefore, all activities would be directed to this supreme law and they must always promote.

Keywords: *concept of administration, administration of goods, property of the Church, Christian faithful, salvation of souls, Vatican Council, CIC.*

1. Bevezető

Az Egyházról, mióta létezik, többször vélekedtek úgy, hogy egy lelki valóság, amely lelkiségéből, természetfölötti jellegéből kifolyólag láthatatlan[1]. Mint láthatatlan valóság nem rendelkezik, és nem rendelkezhet földi javakkal.

---

[1] Vö. P. ERDŐ, *Az egyházjog teológiája (intézménytörténeti megközelítésben*), (SZIT) Budapest, 1995, 15-65 alapján.

A II. Vatikáni Zsinat azonban, sok neves zsinat előtti[2] és utáni teológussal, határozottan tanítja az Egyház „társaság" (societas) jellegét, kihang-súlyozva a földi társaság és a kegyelmi közösség egységét és elválaszt-hatatlanságát(*LG* 8)[3]. A Zsinat alapján pedig az 1983-as CIC is az Egyházat „alkotmányos és rendezett társaság" – ként definiálja[4].

A Katolikus Egyház Katekizmusa pedig a Zsinat másik dokumentumának megfogalmazását teszi magáévá: *„Az Egyház sajátja ugyanis, hogy egyszerre emberi és isteni, látható ugyan, de láthatatlan javakban gazdag…"*(*SC* 2)[5].

A nemcsak láthatatlan, hanem látható javakban is gazdag Egyházban pedig, az 1983-as CIC, az egyházi hagyományra építve, előírja, hogy a hivatalos egyházi jogi személyeknek legyen vagyonkezelője[6], aki az Egyház javait a céloknak megfelelően kormányozza, kezeli. Az Egyház sajátságos helyzetéből kifolyólag ugyanis, nem mindegy, hogy milyen viszonyban van az anyagi javakkal. Az anyagi javakkal való viszonya nagyban befolyásolja, adott esetben, kockáztatja az Egyház hitelét[7]. Ezért igen fontos, hogy azok a személyek, akik vagyonkezelői hivatalt töltenek be, pontos ismeretek birtokában tegyék azt. Pontos ismeretek birtokában van ugyanis remény arra, hogy feladatukat az Egyház szellemében látják el, az anyagi javakat az Egyház szándéka szerint kezelik.

Jelen munkánk is ezt a nemes célt kívánja szolgálni, amikor a vagyon-kezelés fogalmát, tartalmát próbálja elmélyíteni, megvilágítani, megismer-tetve az Egyház vagyonkezeléssel kapcsolatos törvényeit és neves egyházjogászok vele kapcsolatos nézeteit, magyarázatait.

---

[2] Vö. J. H. NEWMAN, *Az Anyaszentegyház Misztériuma*, Budapest, 1998. 71: „Az írás tanúsága szerint az apostolok korában az ígéret Egyháza, Krisztus Egyháza test volt: 1. látható, 2. egységes, 3. katolikus, 4. szervezett". (Ess. II. 92) (1871) és 72: "Krisztus országának, mert ebben a világban van, mint magának a világnak is, látható formája van" (S.D. 310) (1871).

[3] Vö. P. ERDŐ, *Az egyházjog teológiája,…* 15-65., a II. Vatikáni Zsinat, Lumen Gentium kezdetű dokumentuma nyomán.

[4] Vö. CIC 204. kán. 2§.

[5] Vö. *A Katolikus Egyház Katekizmusa*, (SZIT) Budapest, 1994, 166.

[6] Vö. CIC 1279. kán. és 1280. kán.

[7] Vö. G. KUMINETZ, *Az egyházi vagyonjog alapjai*, Veszprém, 1995, 3. és *1Kor* 7, 13.

2. A Vagyonkezelés fogalmának elemzése

A *vagyonkezelés*, latinul, *administratio bonorum*, két részből tevődik össze: egyrészt magában foglalja a vagyon, ill. a javak fogalmát, másrészt pedig a vagyonnal kapcsolatos jogviszonyok egyikét, a kezelést (adminisztrációt). Így mielőtt elkezdenénk a vagyonkezelés összetett fogalmának elemzését, szükségesnek tartjuk, hogy a két szót melyből összetevődik, közelebbről elemezzük.

2.1. A vagyon

A CIC nem hozza a vagyon fogalmának meghatározását, így ennek a fogalomnak a tartalmi megismeréséhez, más források igénybevételével tudunk eljutni.

Bánk József kánonjogász szerint: *„Vagyonnak nevezzük elsősorban valamely személy vagyonérdekű jogainak és vagyoni tárgyú kötelezett-ségeinek összességét”*[8]. A világi jog szerint pedig: *„A vagyon valamely jogalany személyéhez kapcsolódó vagyoni érdekű jogainak és kötelezett-ségeinek az összessége”*[9]. A két meghatározást összevetve, megállapítható, hogy a Világi jog és a Kánonjog vagyonra vonatkozó látásmódja összecseng. Annál is inkább igaz ez mivel a jogalany, amelyre reflektál a világi jog, azonosnak mondható Bánk József definícióbeli személyével, ami, vagy aki lehet természetes személy és lehet jogi személy, de erkölcsi személy is[10]. A jogi személyeken belül kell felsorolnunk a hivatalos egyházi jogi személyeket is[11], amelyek révén lesz az Egyház egy adott vagyonnak tulajdonosa[12].

Jogi személyeknek pedig, az Egyházban azon személyek, vagy dolgok együttesét nevezzük, melyek akár a jognál fogva, akár az illetékes egyházi hatóság rendelkezése folytán jogi személyiséget kaptak[13].

---

[8] Vö. J. BÁNK, *Kánoni Jog* II, Budapest 1962, 358.

[9] Vö. T. LÁBADY, *A magyar magánjog (polgári jog) általános része,* Dialóg Campus Kiadó, Budapest-Pécs, 1998^2, 291.

[10] Vö. CIC 1254. kán. 1§, 1255. kán., 1256 kán, valamint az 1258 kán.

[11] Vö. CIC 1257. kán. 1§.

[12] Vö. CIC 1256. kán.

[13] G. KUMINETZ, *Az Egyházi vagyonjog alapjai…* 43.

Az egyházi vagyon mibenléte

Mindenek előtt említést kell tennünk arról az üzenetjellegű fogalomcseréről, amelyet az új Kódex vagyonjogában hozott az Egyház. Az előző 1917-es CIC által használt „egyházi vagyon" fogalmát kicserélte az „egyház anyagi javai" fogalmával.

Ezzel mintegy jelezni akarta, hogy az Egyház célja nem a vagyonhalmozás. Az Egyház nem un. birtokos akar lenni, hanem a világi javakat, mint eszközöket akarja igénybe venni, céljai elérésére[14]. Minambres, J. még tovább lép egy fokkal, amikor ő azt javasolja, hogy az „egyház anyagi javai" kifejezés helyett az Egyház „erőforrásai" megnevezést használjuk, mondván ez a formula nem engedi elfelejteni, hogy az Egyházban nemcsak az anyagi javaknak, hanem az egyház tagjainak is az egyházi közösséget és az Egyház misszióját kell szolgálnia[15]. Crociata szerint: *„Semmi kétség nincs afelől, hogy az Egyháznak lehetnek, és kell legyenek anyagi javai és azokat kezelnie kell, méghozzá közvetlen és hatékony módon, a maga missziós feladatának teljesítése érdekében és azon keretek között amelyek azt szolgálják, hogy kifejezze hitét, reményét és szeretetét"*[16].

Az Egyházban, attól függően, hogy az anyagi javaknak mi a céljuk és ki a tulajdonosuk, egyfajta hierarchiát valósítanak meg. Ezen "hierarchia alapját az egyházi hatóság kompetenciájának mértéke képezi"[17]. Az alábbi rétegződés állítható fel a CIC alapján:

1. A krisztushívők (laikusok és klerikusok) anyagi javai;
2. Jogi személlyel nem rendelkező társulások javai;
3. Jogi személyiséggel rendelkező egységek javai:
   a. magánjellegű jogi személyek javai
   b. hivatalos jogi személyek javai;
4. Az egyetemes Egyház javai.

---

[14] Vö. G. KUMINETZ, *Az Egyházi vagyonjog alapjai…*40., és II. Vatikáni Zsinat is kijelenti: „Az Egyház maga is felhasználja az evilági dolgokat, amennyiben küldetése megköveteli" (*GS*, 76).

[15] J. MINAMBRES, *Autonomia e responsabilitá nella amminstrazione delle risorse della Chiesa*, in *Prawo Kanoniczne* 59 (2016) nr. 4, 105.

[16] M. CROCIATA, *Chiesa e amminsitrazione de beni temporali*, Convegno nazionale, Assisi, 25 febbraio 2013.1. in *https://economato.chiesacattolica.it.*

[17] Vö. G. KUMINETZ, *Az anyagi javak hierarchiája a hatályos egyházi jog tükrében*, in *Kánonjog I* (2000) 69.

A CIC normái alapján az 1-3.a. alatti javak felett az Egyház többnyire útmutató, tanácsadó, buzdító jellegű, vagy felügyeleti joghatóságot (pl. magánjellegű jogi személyek javai fölött) igényel. Az Egyház csak a 3.b. és 4. szám alatt megjelölt "javak felett követel magának kizárólagos kompetenciát, vagyis valódi kormányzati hatalmat, annak teljességét"[18].

Az eddigiek ismeretében elmondhatjuk, hogy: *egyházi javak, azok a javak, amelyek valamely hivatalos egyházi jogi személy tulajdonában vannak.*

Az Egyház csak a hivatalos egyházi jogi személyek *"javai felett követel magának kizárólagos kompetenciát, vagyis valódi kormányzati hatalmat, annak teljességét"*[19]*. Ezen entitások tulajdonában lévő javakat tekinti, a szó szoros értelmében, egyházi javaknak.*

a). *A vagyonhoz kapcsolódó jogviszonyok*

A CIC. 1254. kán. 1§. az Egyház jogait a világi javakkal kapcsolatban négy igével írja le:

1. acquirere = szerezni
2. retinere = birtokolni
3. administrare = kezelni
4. alienare = elidegeníteni

2.2. *A Kezelés*

Az „administrare" ige ill. ennek származékai a legfontosabbak, ugyanis mind a törvényhozásban, mind a napi nyelvhasználatban az administrare ige írja le a világi javakkal kapcsolatos összes funkciót. Az adminisztráció felelősét a törvényhozó adminisztrátornak – vagyonkezelőnek nevezi, akinek kompetenciáit épp az administratio fogalma írja le.

Magát az igét azonban a kánoni törvényhozás sokféle jelentésben használja. Így lehetetlen egy egységes jelentésre visszavezetni. Mégis szükséges behatóbban tanulmányozni, mert amint láthattuk a világi javakkal kapcsolatos törvényhozásnak is, az alapját képezi.

---

[18] Vö. G. KUMINETZ, *Az anyagi javak hierarchiája…*75.

[19] Vö. G. KUMINETZ, G., *Az anyagi javak hierarchiája…*75.

Az *administrare* latin fogalma annyit jelent, mint = *ad ministrare*, vagyis szolga minőségében cselekedni. Tehát egy olyan cselekményt fejez ki, amit egy közhivatalnok végez[20].

Evvel pedig úgy tűnik, hogy ellentmondásba keveredtünk, hiszen nem sokkal előbb az egyháznak, mint tulajdonosnak az egyik jogosítványaként említettük a kezelést. Azonban a való helyzet az, hogy bár az Egyház a tulajdonos, mégsem maga, mint erkölcsi személy, vagy annak jogi személyei cselekednek a szó szoros értelmében[21], hanem az ezek élén álló, hatalommal felruházott hivatalnokok. Ezek a személyek pedig mivel nem tulajdonosai az egyházi javaknak, az Egyház nevében kell cselekedniük, és ez vonatkozik a kezelésre is[22].

Amikor az egyház világi javainak kezeléséről (adminisztrációról) beszélünk, akkor kormányzói hatalmának gyakorlásáról is beszélünk[23], ugyanis a kezelés annak (munus regendi) része[24]. Az egyház kormányzói hatalma ugyanis kiterjed mind a személyekre, mind a dolgokra, és rendeltetése, hogy az egyház alkotmányos céljai hatékony módon megvalósuljanak[25], ami nem más mint a hívők elvezetése az örök életre[26].

A kormányzói hatalmon belül[27], a kezelés elsősorban végrehajtói hatalmat (potestas executiva), jelent, vagy más szóval élve, közigazgatási

---

[20] A. LONGHITANO, *L'amministratione dei beni: La funzione di vigilanza del vescovo diocesano (cann. 1276-1277 CIC)*, in *I beni temporali della Chiesa (*Studi Giuridici 50) Cittá del Vaticano 1999, 91.

[21] „A jogi személy, mint olyan nem tud jogi cselekedeteket végrehajtani, hanem megtételére, egy szervre van szüksége. A CIC 17' ezért a jogi személyeket a kiskorúakkal egyenlő jogállásúnak tekintette (100. k. 3§), akik a törvényes képviselőkön keresztül cselekszenek." Vö. H. HEINERL – H. PREE, *Handbuch des Vermögensrechts der katholischen Kirche*, Pustet, Regensburg, 1993, 3/6, 254; ugyanezt említi meg „un aspetto molto delicato" jelző kíséretében a *Commento al Codice di Diritto Canonice, Corpus Iuris Canonici I.*, a cura di Mons. PINTO P. V. (Studium Romanae Rotae), Ed. II., Cittá del Vaticano 2001, 737.

[22] Vö. CIC 1282. kán.

[23] Vö. P. ERDŐ, *Egyházjog*…116: „A kormányzati hatalom, melyet joghatósági hatalomnak (potestas iurisdictionis) is neveznek, az egyházban isteni rendelés folytán van jelen; a jog előírásainak megfelelően azok képesek rá, akik felszentelésben vagy más szóval szent rendekben részesültek". (129. k. 1§) „A világi krisztushívők ugyanennek a kormányzati hatalomnak a gyakorlásában a jog előírásai szerint közreműködhetnek". (129. k. 2§).

[24] Vö. V. DE PAOLIS, *I beni temporali della Chiesa (Il Codice del Vaticano II),* Bologna 1995, 152-153.

[25] Vö. G. KUMINETZ, *Az egyházi vagyonjog alapjai*… 80.

[26] Vö. V. DE PAOLIS, V., *I beni temporali della Chiesa*… 152.

[27] P. ERDŐ, *Egyházjog*… 119: „A kormányzati hatalom feladata szerint törvényhozói, bírói és végrehajtói (más néven közigazgatási) hatalomra oszlik (vö.135. k. 1§)".

hatalmat, hiszen intézkedések foganatosításával is jár. Ez a vagyonjogban vagyonkezelési intézkedést jelent, amelyet a „jó családapa" gondosságával kell teljesíteni[28], ami a vagyonkezelő számára kellő tevékenységi és döntési autonómia meglétét igényli, annál is inkább, mert a vagyonkezelő jogi felelősséggel tartozik az általa meghozott intézkedésekért[29].

3. A vagyonkezelés vonatkozási területe

Az 1257.kánon definiálta, melyek az un. egyházi javak.

A Törvényhozó nem a cél szempontjából, hanem a hovatartozás szempontjából definiálta az un. egyházi javakat. Kijelentve, hogy csakis a hivatalos egyházi jogi személyek javai, egyházi javak. Ezek és csakis ezek felett követel magának az Egyház kizárólagos kompetenciát, vagyis valódi kormányzati hatalmat, annak teljességét[30]. Következésképp a hivatalos egyházi jogi személyek javai sajátos módon függenek az egyházi hatóságtól, közelebbről az Egyházi Törvénykönyv V. könyvétől.

4. A vagyonkezelés formái

A vagyonkezelés alatt igen sok műveletet, jogügyletet értünk. Lehet tekinteni e cselekményt szoros és tág értelemben.

a). *Szoros értelemben* – vagyonkezelésnek nevezzük csak azon intézkedések összességét, melyek a már megszerzett egyházi vagyon megőrzését, javítását, használatát szolgálják.

b). *Tág értelemben* – vagyonkezelésnek nevezzünk még minden olyan intézkedést, amely a vagyonnal kapcsolatos, melybe a fentieken kívül még beletartozik a javak szerzése és elidegenítése és a velük kapcsolatos szerződések kötése is[31].

A kánonjog megkülönbözetése szerint vannak: rendes és rendkívüli vagyonkezelési cselekmények, valamint, nagyobb jelentőségű vagyonkezelési

---

[28] Vö. 1286. k. 1§.

[29] Vö. J. MIÑABRES, *Autonomia e responsabilità nella amminstrazione delle risorse della Chiesa*, in *Prawo Kanoniczne* 59 (2016) nr. 4., 99.

[30] Vö. G. KUMINETZ, *Az anyagi javak hierarchiája…* 75.

[31] G. KUMINETZ, *Az egyházi vagyonjog alapjai…* 81.

intézkedések. Ezeket másképpen a vagyonkezelés klasszikus formáinak is nevezzük.

A vagyonkezelés klasszikus formái

Az 1983-as CIC-ben alkalmazott megkülönböztetés a következő:

a. Rendes vagyonkezelés[32];
b. Rendkívüli vagyonkezelés[33];
c. Nagyobb jelentőségű vagyonkezelési intézkedések[34].

a). *A rendes vagyonkezelés*

Ezen a téren szinte egységes a kánonjogászok álláspontja.

Rendes vagyonkezelésnek nevezzük azon vagyonnal kapcsolatos cselekmények összességét, amelyek a már meglevő javak megőrzésére, kártól való megóvására, gyümölcsöztetésére, a gyümölcsök beszedésére, ill. a javak és gyümölcseik rendeltetésszerű felhasználására irányulnak[35].

A pontosabb megvilágítás érdekében azonban elmondható még, hogy általában azokat a vagyonnal kapcsolatos cselekedeteket értjük alatta, amelyek egy jogi személy mindennapi működését, azaz sajátos céljainak megvalósítását biztosítja. Ebből kifolyólag nevezik a vagyonkezelésnek ezt a formáját mindennapi vagyonkezelésnek is[36].

A mindennapos, rendszeresen előforduló vagyonkezelési feladatok között felsorolható: a javak állandó figyelése[37]; az észlelt hiányosságok kijavítása; megfelelő óvintézkedések meghozatala a károk távoltartására, ill. elhárítására[38]; a meglévő javak észszerű felhasználása az Egyház céljainak,

---

32 Vö. CIC 1285. kán.

33 Vö. CIC 1277. kán

34 Vö. CIC 1277. kán.

35 Evvel a definícióbeli tartalommal van összefüggésben a J. A. CORIDEN – T. J. GREEN – D. E. HEINTSCHEL, *The Code of Canon Law, A text and commentary*, Paulist Press, New York/ Mahwah 1985, 870. oldalán található rövid összefoglaló is, akárcsak a többi, későbbiekben felsorolandó kánonjogászok definíciói.

36 Vö. F. G. MORRISEY, O.M.I., *Ordinary and extraordinary administration: Canon 1277*, in *The Jurist* 48 (1988) 715-716.

37 Vö. CIC 1284. kán. 2§, 1.

38 Vö. CIC 1284. kán. 2§, 1.

küldetésének megfelelően[39]. Továbbá az alkalmazottakkal kapcsolatos díjazásra való odafigyelés, hogy az a lehetőségekhez mért, de észszerű és az alkalmazottak munkájával, élethelyzetével arányos legyen, ugyanis az alkalmazottak egyházban betöltött munkájának minőségét e körülmények nagymértékben befolyásolhatják[40].

Ide sorolhatók még: a munkafeladatok kellő megszervezése; a működéssel kapcsolatos állami törvények figyelembevétele[41], adott esetben, amikor azt az egyházi törvény előírja, azok teljességgel való alkalmazása[42]; a működéssel együtt járó adók, illetékek időben való fizetése[43]; a meglevő javak rendel-tetésszerű használata[44]; a természete szerint gyümölcsöző javak, gyümölcsöz-tetése, a gyümölcsök pontos beszedése,(pl. kölcsönök, bérlemények után, stb.). A keletkezett gyümölcsök célszerű felhasználása, ill. azok egy részének újbóli gyümölcsöztetése[45].

Továbbá ide szokták még sorolni: a termés eladását; kisebb értékű ingatlan nem több mint 9 évre történő bérbe adását; a föld megművelését, termőképességét biztosító és célzó intézkedéseket, az intézmény ill. a hozzátartozó gazdaság működéséhez szükséges fogyóeszközök, kisebb értékű beruházások lebonyolítását, biztosítási szerződések kötését[46]. Ide sorolandó az Egyháznak, a megszerzett javai feletti, tulajdonosi jogosítványának pol-gári elismertetése[47].

Mindezekből látható, hogy a vagyonkezelés nem egyszerű, és az Egyház sajátos helyzetéből kifolyólag, nem nevezhető súly nélküli feladatnak. Fokozottan igaz ez annak ismeretében, hogy a vagyonkezelés nemcsak az egyházmegyei intézmények esetében, hanem az Egyház legnagyobb számú jogi személyeiben, a plébániákon is kötelező, és ráadásul

---

39 Vö. CIC 1284. kán. 2§, 4.

40 Vö. CIC 1286. kán. 2.; valamint J. A. CORIDEN – T. J GREEN – D. E HEINTSCHEL, *The Code of Canon Law, A text and commentary,* Paulist Press, New York/Mahwah 1985, 876.

41 Vö. CIC 1286. kán. 1.

42 Vö. CIC 22. kán.

43 Vö. CIC 1284. kán. 2§, 3.

44 Vö. CIC 1284. kán. 2§, 4, 6.

45 Vö. CIC 1284. kán. 2§, 4.

46 Vö. G. KUMINETZ, *Az egyházi vagyonjog alapjai…* 87.

47 Vö. CIC 1284. kán. 2§, 2.

e nagyfontosságú feladat a papokra, az egyházközségek lelkipásztorára van bízva[48], mint a jogi személy vezetőjére. Rajtuk, cselekedeteiken mérik le sokszor az egyházhoz tartozók, vagy azon kívüliek, hogy milyen is az Egyház és tagjainak viszonya az anyagi javakhoz.

b). *A Rendkívüli vagyonkezelés*

A rendkívüli vagyonkezelés kritériumait a 638. kán. 1§. és az 1281. kán. 1§. tartalmazza, és kimondja, hogy: *rendkívüli az a vagyonkezelés, amely a rendes vagyonkezelés határait és módját meghaladja*. A pontosabb meghatározást a püspöki konferenciák, ill. a megyéspüspökök illetékességébe utalja[49].

Előfordulhat, hogy egy vagyonkezelés rendes lehet a cél szempontjából, de ugyanakkor rendkívüli a megvalósítás módja, vagy mértéke szerint. Nehezebb, de fordított helyzet is elképzelhető[50]. Épp ezért meg kell jelölni olyan elemeket, amelyek segítenek meghatározni azt, hogy mikor rendkívüli a vagyonkezelés. Ilyen lehet a mennyiség, a veszélyességnek a mértéke, a vagyonkezelés tárgyának a természete, vagy a szerződés módja ill. bonyo-lultsága, a dolog értéke, a végrehajtási idők, a jogi, személyi, pénzügyi, gazdasági helyzet, stb.

Azonban még ez az egy kritérium sem elégséges. Tovább kell pontosí-tani. Így pl. a szerzetesi intézmények kapcsán a 638. kán. 1§. kimondja, hogy a saját jognak kell meghatározni, melyek a rendkívüli vagyonkezelés cselekményei, ill. az ehhez szükséges eljárások. Az 1277. kánon pedig ugyanezt a feladatot a püspöki konferenciákra bízza, a megyéspüspök által végzendő cselekedetekkel kapcsolatban. Az 1281. kán. 2§. az általában vett jogi személyekkel kapcsolatban a statútumokra bízza ezt a feladatot ill. a megyéspüspökre, ha neki alávetett jogi személyekről van szó.

---

[48] Vö. CIC1279. kán. 1§.

[49] Vö. CIC 1277, 1281. kán. 2§.

[50] Helmuth Pree idézi Schnizer-t, aki a rendkívüli vagyonkezelés kritériumaiként a következőket jelöli meg: „1. A kitűzött cél más, mint a törzsvagyon csupán rendeltetésszerű használata, fenntartása vagy felújítása; 2. a kitűzött cél jóllehet az éppen megnevezett határokon belül van, de azokkal csak azokkal az eszközökkel érhető el, amelyek a szóban forgó jogbirtokos szervezetében nem található meg; 3. A tevékenységének fedezetét kívülálló jövedelmekből vagy bevételekből fedezné. (Szerződések 92), vö. H. HEIMERL – H. PREE, *Handbuch des Vermögens-rechts der katholischen Kirche*, Pustet, Regensburg, 1993, 3/6, 254.

Mindezekből könnyen észrevehető, hogy az a cselekmény, ami egyik jogi személynek rendes vagyonkezelés, az a másiknak rendkívüli vagyonkezelés lehet. Szerzetesi intézményeken belül, pl. ami rendkívüli vagyonkezelés egy szerzetesháznak, az a provinciának nem rendkívüli, és még kevésbé a szerzetes intézménynek, mint olyannak[51].

Általában tehát azok a vagyonnal kapcsolatos jogintézmények szoktak a rendkívüli vagyonkezeléshez tartozni, amelyek jelentősen megváltoztathatják valamely jogi személy vagyonjogi helyzetét, lehetőségeit[52].

A rendkívüli vagyonkezelés kategóriájába tartozó konkrét cselekmények meghatározása már régebben is probléma volt. Ezt a tényt igazolja a Hitterjesztési Kongregáció által 1856. július 21-én kidolgozott lista, amelyet Hollandia számára készítettek, azon cselekményekről, amelyek túllépik a rendes vagyonkezelés kategóriáját. Több mint egy évszázaddal később ugyanaz a lista még mindig alkalmazható, annak ellenére, hogy egy pár cselekmény az elidegenítés jogcselekményéhez sorolandó a hatályos Kódex értelmében[53].

A felsorolt cselekmények a következők:

- elfogadni vagy lemondani egy örökségről vagy adományról;
- ingatlan javakat megvenni;
- eladni vagy elzálogosítani műkincseket, történelmi dokumentumokat vagy más nagyjelentőségű ingó vagyontárgyat; (1292. k. 2§)
- eladni, elcserélni, elzálogosítani egyházi ingatlanokat, vagy más célra használni őket, mint ami a rendeltetésük;
- kölcsönvenni nagyobb összegű pénzt;
- építeni, lebontani, vagy újjáépíteni egy egyházi épületet, vagy különleges javításokat végezni rajta;
- temetőt alapítani;
- résztvevő fél lenni egy jogi (polgári) perben.(1288 k.)[54].

Míg az általános, elvi kritériumok tekintetében nagyjából egységes az álláspont, addig, ami a részleteket érinti, mind a mai napig nem született

---

51 V. De PAOLIS, *Amministratione dei beni…*, in *Nuovo Dizionario di Diritto Canonico*, V. De Paolis – G. Ghirlanda, San Paolo 1993, 25.

52 G. KUMINETZ, *Az egyházi vagyonjog alapjai…* 86.

53 F. G. MORRISEY, O.M.I., *Ordinary and extraordinary administration…* 711.

54 F. G. MORRISEY, O.M.I., *Ordinary and extraordinary administration…* 712.

egységes megoldás. Minden püspöki konferencia, szerzetes intézmény, vagy adott esetben a megyéspüspökök, a nekik alárendelt hivatalos jogi személyekre vonatkozóan, különbözőképpen próbálták meghatározni a rendkívüli vagyonkezelés kritériumait.

A sok változat közül, három főbb csoportba lehetne besorolni őket, attól függően, melyikben, milyen kritérium dominál jobban[55]:

1. A szóban forgó összeg nagysága;
2. A cselekmény típusa;
3. A kettő keveréke.

c)**.** *Nagyobb jelentőségű vagyonkezelési intézkedések*

A kánoni jogrend a rendes vagyonkezelésen belül megkülönbözteti a nagyobb jelentőségű vagyonkezelési intézkedéseket[56].

Az előző 1917-es CIC nem adott semmilyen fogódzó pontot, ami alapján a nagyobb jelentőségű vagyonkezelési intézkedéseket meglehetett volna hatá-rozni, elkülönítve a rendes és a rendkívüli vagyonkezeléstől.

Az 1983-as CIC már több segítséget nyújt, amikor egy intézmény pénzügyi helyzetéhez igazodó összeghatárt szab meg[57]. Ebből kifolyólag itt is megállapítható az, ami a rendkívüli vagyonkezelés esetében is: ami pl. egy 2.000.000 lakost számláló egyházmegyében rendes vagyonkezelésnek számít, az egy 500.000 lakost számláló egyházmegyében nagyobb jelentőségű intézkedésnek, vagy rendkívüli vagyonkezelésnek számít. Ez érvényes minden más egyházi jogi személyre is.

Úgy tűnik tehát, hogy a törvény értelmében, a cselekményben résztvevő összeg az, ami számít és nem a mód, ahogyan azt végezték. Ennek alapján, pl. a Kanadai Püspöki konferencia szerint, az számít nagyobb jelentőségű vagyonkezelési intézkedésnek, ami az 50.000$ és a 100.000$ közötti összeghatár között mozog. Meghagyták ugyanakkor, hogy mindenki

---

[55] F. G. MORRISEY, O.M.I., *Ordinary and extraordinary administration…* 718.

[56] Vö. CIC 638. kán. 1§, 1277. kán. 1281, 1§.-ra alapozva V. De PAOLIS, *Amministratione dei beni…*in *Nuovo Dizionario di Diritto Canonico*, 25.

[57] Vö. CIC 1277. kán. „A püspök az egyházmegye **gazdasági helyzetéhez mérten**, a nagyobb jelentőségű vagyonkezelési intézkedések előtt meg kell hallgassa a gazdasági tanácsot és a tanácsosok testületét."

saját egyházmegyéjében, a helyzet pontosabb ismerete alapján, esetleg más cselekményeket is ebbe a kategóriába soroljon[58].

Arra, hogy végrehajtson egy nagyfontosságú cselekményt, a megyéspüspöknek szüksége van a gazdasági tanács és a tanácsosok testületének meghallgatására[59]. A jog általános elvei szerint azonban nem függ tőlük, mégis a 127. kánon kimondja, hogy: *„az elöljáró egyáltalán nem köteles arra, hogy állásfoglalásukat elfogadja, még akkor sem, ha az egyhangú, mégse térjen el állásfoglalásuktól,– főként egyhangúság esetén –hacsak ezt megítélése szerint erősebb érv nem indokolja."*

5. A vagyonkezelés tartalma a CIC szerint

A CIC bár nem adja meg a vagyonkezelés definícióját, mégis a rá vonatkozó kánonokból összeállítható, hogy milyen tevékenységekre vonatkoztatja. Így az 1284. k. 2§ kijelenti, hogy a vagyonkezelő köteles ügyelni arra, hogy a gondjára bízott javak nehogy bármi módon is elvesszenek, vagy kárt szenvedjenek. A javakat a tulajdonos szándéka szerint kell kezelniük. (vö.1289. k.) Ugyancsak az Egyház megkívánja a vagyonkezelőtől, hogy az Egyház javait gyümölcsöztesse[60].

Az 1284. kán. 1§ kijelenti, továbbá, hogy a vagyonkezelést, nem akárhogyan, hanem a *„jó családapa gondosságával"* kell végezni.

Ez egy hagyományos formula, amelyet a II. Vatikáni Zsinat az Egyház leírására használ, és amelynek eredete a Római Jogból ered, ahol ezzel a kifejezéssel a jog azt akarta mondani, hogy a családfőnek a család teljes javát, nemcsak anyagi, hanem lelki javát is szolgálnia kell. Analóg értelemben az egyházi vagyonkezelő is az Egyház teljes javát figyelembe véve kell feladatát ellátnia[61]. A kifejezés tehát a vagyonkezelő szorgalmát,

---

58 F. G. MORRISEY, O.M.I., *Ordinary and extraordinary administration…* 717.

59 Vö. CIC 492. kán. és 502. kán. és 1277. kán. (lásd fennebb)

60 Vö. 1284. kán. 2§, 4.

61 J. MIÑAMBRES, *Autonomia e responsabilità nella amminstrazione delle risorse della Chiesa*, in *Prawo Kanoniczne* 59 (2016) nr. 4, 106.

gondosságát, felelősségérzetét, óvatosságát helyezi előtérbe az egyházi javak kezelését illetően, minden spekuláció kizárásával[62].

A Kódex a vagyonkezeléssel kapcsolatban, utal továbbá a világi jogra is, kijelentvén, hogy a vagyonkezelő úgy végezze a vagyonkezelést, hogy közben figyeljen, nemcsak a kánonjog előírásaira, hanem a világi jogra is[63], hogy így cselekedeteinek, a világi jog által is elismert hatása legyen. Ezáltal is elősegítve az Egyház küldetésének és céljainak megvalósulását a világban.

Az 1282. k. és a 116. k. 1§-ban pedig az áll, hogy a vagyonkezelőnek „in nomine Ecclesiae"[64] az Egyház nevében kell végeznie feladatát. Ez logikus is, hisz mint azt az előbbiek során említettük a javak tulajdonosa az Egyház, és nem a vagyonkezelő. Érvényes ez a római pápára is, mint az egyházi javak legfőbb igazgatójára és vagyonkezelőjére is[65].

Az Egyház nevében cselekedni pedig azt jelenti, hogy csakis az Egyház által meghatározott módon lehet cselekedni és az Egyház küldetésével és céljaival összhangban. Ez pedig megegyezik Krisztus akaratával, hisz az Egyház nem más, mint az ő misztikus teste[66]. Állandó eleme ezért az egyházatyák tanításának, hogy Krisztus jelen van szolgálattevőiben. Cypriánus Krisztus vikáriusainak, helyetteseinek nevezi őket. A helyettes pedig nem szuverén, hanem annak akarata szerint, annak mintájára kell eljárnia, akit helyettesít[67]. Fokozottan igaz ez azokra, akik az Egyházban, mint pásztorok töltik be a rájuk bízott feladatot, mint püspökök és papok. Vonatkozik ugyanakkor mindazokra a személyekre és szervekre is, akik a vagyonkezelésben tanácsukkal, beleegyezésük adásával, vagy egyéb más a törvényben jelzett módokon részt vesznek, az 1282. k. értelmében[68].

Ez az alapvető szándék a Szentírás, főként Újszövetségi részében található meg, jogilag pedig az Egyház jogszabályai szerinti cselekvésben

---

62 Vö. L. CHIAPPETTA, *Il Codice di diritto canonico, Commento giuridico pastorale*, Ed. II., 1988, Roma, 549.
63 Vö.CIC 1284. kán. 2§.2, 3.
64 Vö. CIC 1282, és 116. kán.1§.
65 Vö CIC 1273. kán. és 1282. kán.
66 Vö. I. ELŐD, *Egyháztan*, (Katolikus teológiai főiskolai jegyzetek), Ed. II., Budapest 1980, 43-53.
67 Vö. P. ERDŐ, *Az Egyházjog teológiája*… 108-109.
68 Vö. G. KUMINETZ, *A egyházi vagyonjog alapjai*… 91., Vö. II. Vatikáni Zsinat, *PO* 17.

mutatkozik meg. A jog előírásai jelölhetik az egyetemes és részleges jogot, a törvényes jogszokást, a saját jogot, valamint a szabályzatok előírásait.

Nem a vagyonkezelés része, de szorosan hozzátartoznak más fontos feladatok, ill. jogkörök, mert nélkülük nem lehet a vagyonkezelést jól végezni. Ilyenek: a jogi képviselet[69], a szerződések kötése, gazdasági, pénzügyi könyvek vezetése[70], költségvetések és beszámolók készítése[71]. De ide sorolható a vagyonszerzés és az elidegenítés is, amelyek a törvény által megszabott keretek között, szintén a vagyonkezelő személyéhez ill. tevékenységi köréhez tartoznak.

6. A vagyonkezelés definíciója

Mint már említettük, az 1983-as CIC nem kívánt definíciókat adni. A definíció adás feladatát meghagyta a jogtudósoknak, ugyanis a definícióalkotás, inkább az ő feladatuk, mint a törvényhozóé[72]. Most miután részletekbe menően megvizsgáltuk a vagyonkezelést a jogtudósok definícióit idézve és össze is vetve, szeretnénk jobban pontosítani a vagyonkezelés fogalmát.

Az 1917-es törvénykönyv idejében az elismert magyar kánonjogász, Sípos István, a következőképpen definiálta a vagyonkezelést: „*A vagyonkezelés mindazon cselekmények összessége, amelyek az átvett javak állagának megőrzésére és fejlesztésére, valamint mindezen javak gyümölcseinek átvételére, megőrzésére, fejlesztésére, további gyümölcsöztetésére és jó felhasználására irányulnak.*

Az ehhez – általában – szükséges cselekményeket nevezzük rendes vagyonkezelésnek, a súlyosabb és csakis ritkábban előforduló cselekményeket rendkívülieknek"[73].

---

[69] Vö. CIC 532. kán. és 537. kán.

[70] Az 1284. kán. 2§, 7. előírja, hogy a vagyonkezelő köteles: „a bevételeket és kiadásokat tartal-mazó könyveket rendesen vezetni."

[71] Az 1284. kán. 3§-a nagyon ajánlja, hogy: "a vagyonkezelők évente készítsenek előzetes költségvetést a várható bevételekről és kiadásokról".

[72] Vö. G. KUMINETZ, *Az egyházi vagyonjog alapjai*…8.

[73] Vö. S. SIPOS, *Enchiridion Iuris Canonici*, Pécs 1940, 828." Administratio est complexus omnium illorum actuum, qui ad conservationem et meliorationem substantiae bonorum acquisitorum, necnon ad perceptionem, conservationem, meliorationem et applicationem eorum referuntur. Actus ad id regulariter necessarii dicuntur ordinarii, graviores, rarius requisiti sunt extraordinarii."

Az 1983-as törvénykönyv idejében és annak alapján alkotott definíciók:

1° Velasio de Paolis: *„A vagyonkezelési cselekedet a következőkből áll: a.- megőrizni a meglévő dolgokat; b.- gyümölcsöztetni őket, tehát olyan cselekmények, amelyek által a javak jobbak lesznek, vagy többet gyümölcsöznek, vagy amelyek révén a hozott gyümölcsöket időben beszedik; c.-a hozott gyümölcsöket a személyek szolgálatára fordítják"*[74].

2° Luigi Chiappetta: *„A vagyonkezelés alatt szoros értelemben, a kánonjogban azon cselekmények összességét értjük, amelyek az egyházi vagyon megőrzésére és javítására irányulnak, ill. azok jövedelmeinek behajtására, fölvételére és megfelelő célra való fordítására irányulnak"*[75].

3° Tabera: *„A vagyonkezelés szorosan véve azon cselekedetek összessége, amelyek szükségesek vagy hasznosak, hogy a már meglévő javak megőrződ-jenek, természetük szerint gyümölcsöt hozzanak, amiket beszedünk, és saját célokra használunk föl. Természetes vagy törvényes célokra ill. hogy javítsák e javakat értékükben, termelékenységi hatásukban"*[76].

4° Marcelo Morgante: *„A rendes vagyonkezelés magában foglalja mindazon közvetlen cselekedeteket, amelyek a már meglévő vagyon állagmegőrzésére és jobbáttételére ill. megóvására irányulnak, valamint a természetes és polgári gyümölcseinek beszedésére és felhasználására a saját statútumok alapján"*[77].

---

[74] Vö. V. DE PAOLIS, *Amministratione dei beni…* in *Nuovo Dizionario di Diritto Canonico*, 23.:"In modo piú preciso l'atto amministrativo conprende: a.- la conservatione delle cose acquistate; b – la loro fruttificazione: cioé tutti gli atti con cui i beni diventano migliori o piú fruttiferi o vengono percepiti i frutti a tempo debito; c – e gli stessi frutti vengono usati a servizio delle persone".

[75] Vö. L. CHIAPPETTA, *Il Codice di Diritto Canonico,* 537: "Per amministrazione in senso proprio s'intende, nel diritto canonico, il complesso degli atti diretti alla conservazione e al miglioramento del patrimonio ecclesiastico e alla percezione ed impiego dei suoi redditi e frutti".

[76] Vö. V. DE PAOLIS, *Alcune Osservazioni*…107. (idézi Tabera, Il diritto dei religiosi, Roma 1961, p. 198, n. 163, könyvét) és *Amministratione dei beni…*in *Nuovo Dizionario di Diritto Canonico,* 23: "L'amministrazione comprende quegli atti che sono necessari o utili affinché le cose acquistate si conservino secondo la loro natura; affinché fruttifichino (producano frutti, e questi siano raccolti a tempo debito e applicati ai fini propri naturali o imposti legittimamente); affinché possano migliorare nel loro valore ed efficacia produttiva".

[77] Vö. M. MORGANTE, *L'amministratione dei beni*, 93: "L'amministrazione ordinaria comprende tutti gli atti diretti alla conservazione e al miglioramento qualitativo del patrimonio e alla custodia, percezione ed erogazione dei frutti naturali e civili a norma degli statuti dei singoli enti".

5° Kuminetz Géza: *„Vagyonkezelésen szoros értelemben azon intézkedések összességét értjük, amelyek a már megszerzett egyházi vagyon megőrzését, javítását, élvezését szolgálják”*[78].

Ha összevetjük a fenti meghatározásokat, akkor megállapítható, hogy a lényeget érintően összecsengenek a definíciók, azok tartalma. Az eltérések, amik tapasztalhatók, inkább eltérő szavak, kifejezések használatából kifolyólag adódnak (pl. felhasználása, élvezése) ill. abból, hogy a szerzők itt-ott, az egyes cselekményt próbálják megvilágítani, mint pl. De Paolis: *„gyümölcsöztetni = tehát olyan cselekmények, amelyek által a javak jobbak lesznek, vagy többet gyümölcsöznek”*. Mindent egybevetve, az eddigiek alapján a következőképpen látom teljesnek az egyházi vagyonkezelés meghatározását:

Az egyházi vagyonkezelés, *az Egyház nevében és törvényeinek szellemében végzett, mindazon cselekmények összessége, amelyek az Egyház által már megszerzett javak állagmegőrzésére, gyümölcsöztetésére, a javak gyümölcseinek időbeni beszedésére, valamint az Egyház céljai szerinti felhasználására irányul.*

7. Összefoglaló

A II. Vatikáni Zsinat kérésének megfelelően, dolgozatom célja, hogy a krisztushívők, de különösen az egyházi vagyonkezelők, különösen a lelkipásztorok: „Megszerezvén a szükséges szaktudást és tapasztalatot, Krisztushoz és az ő evangéliumához hűségesen tartsák meg a földi tevékenységben a helyes rendet, hogy egész egyéni és társadalmi életüket átitassa a boldogságok szelleme, kiváltképp a szegénységé”[79].

Ugyanis, mint az a zsinati szövegből kitűnik, az egyházi vagyonkezelés, ha bár sok eleme hasonló a világi vagyonkezeléshez, nem lehet azonos vele. Szükség van arra, hogy az evangélium, „a boldogságok szelleme itassa át” a vagyonkezelőt és annak mindennapi tevékenységét[80], mert az Egyházban a legfőbb törvény a lelkek üdvössége[81]. Ezért minden tevékenységnek erre kell irányulnia, ezt kell elősegítenie.

---

[78] G. KUMINETZ, *Az egyházi vagyonjog alapjai…* 81.
[79] Vö. II. Vatikáni Zsinat, *GS* 72.
[80] Vö. II. Vatikáni Zsinat, *AG* 16.
[81] Vö. CIC 1752. k.

La prospettiva del Magistero cattolico
sul sacerdote sposato nelle Chiese Orientali Cattoliche nei secoli XVIII-XXI.
Alcune considerazioni teologiche e spirituali

Cristian BARTA

Abstract. The married priests represent a reality in the Eastern Catholic Churches, especially in the Byzantine tradition ones. In this paper, I aim to emphasize how the figure of the married priests was presented in the magisterial documents from the 18th – 21st centuries, focusing on the transition from the state of tolerated reality to its canonical recognition and acknowledgment of its dignity and value. We do not intend to analyse the whole debate from the Catholic Church of Latin rite referring to the clerical celibacy, but only the position of the Catholic Magisterium regarding the issue of the Eastern married priests. I shall refer to the clerical celibacy only if the magisterial texts on the celibacy have an impact on the theological understanding of the issue of priests' marriage. The theological reflections inspired by the magisterial documents and the specific sources belonging to the theological tradition of the Romanian Uniate Church illustrate the Christological and ecclesiological basis for the marriage of the priests in harmony with the theology of the clerical celibacy.

Keywords: *married priest; Eastern Catholic Churches; Romanian Uniate Church; magisterial documents; clerical celibacy.*

Il sacerdote sposato è una realtà presente nelle Chiese Orientali Cattoliche, specialmente in quelle che appartengono alla tradizione bizantina, e si colloca nella normalità della vita ecclesiale. Per dare solo un esempio, nella Chiesa Greco-Cattolica Romena i preti sposati rappresentano

la stragrande maggioranza del clero eparchiale, ma sempre lì c'è una profonda stima nei confronti dei sacerdoti celibi e dei monaci. Nel presente articolo si vuole rilevare come viene presentata la figura del sacerdote sposato delle Chiese Orientali Cattoliche nei documenti magisteriali dei secoli XVIII-XXI, mettendo in luce l'evoluzione dei contenuti, per esprimere poi alcune considerazioni teologiche e spirituali dalla prospettiva della tradizione della Chiesa Romena Unita con Roma, Greco-Cattolica.

Nell'oggetto dell'attuale studio non entra il dibattito esistente nella Chiesa Cattolica Romana sul celibato sacerdotale, ma l'analisi del modo in cui il Magistero Cattolico si è espresso sul sacerdote orientale sposato. Il tema del celibato sacerdotale sarà toccato nella misura in cui i testi magisteriali relativi al celibato comportano delle conseguenze per la comprensione teologica del sacerdote sposato.

1. Alcune premesse storiche ed ecclesiologico-canoniche

Il fatto di circoscrivere il tema nell'ampio periodo dei secoli XVIII-XXI potrebbe suscitare alcuni interrogativi al riguardo della validità della ricerca nel ristretto spazio di un articolo. Questi interrogativi scompaiono però nel momento in cui ci accorgiamo del numero estremamente ridotto di documenti magisteriali che si riferiscono ai sacerdoti sposati. Questa situazione è però spiegabile in base all'ecclesiologia dei secoli XVIII e XIX.

La questione dei sacerdoti greco-cattolici sposati entrò nell'attenzione della Chiesa Cattolica specialmente in seguito alle unioni religiose di una parte delle Chiese Ortodosse dell'Europa Centrale e dell'Est con la Chiesa Apostolica di Roma, realizzate a Brest Litovsk (1595-1596), Ujgorod (1646) e Alba Iulia (1697-1701). Le Chiese Orientali dichiararono le loro unioni percorrendo principalmente una via sinodale e invocando esplicitamente il modello ecclesiologico del Concilio Ecumenico di Firenze[1]. Secondo la concezione fiorentina di rifacimento della comunione intereclesiale, il reciproco riconoscimento della retta fede attraverso il

[1] V. A. BARBOLOVICI, *Conciliul de la Ferrara-Florența (1438-1439). Istoria și ecleziologia unirilor*, Editura Centrului de Studii Transilvane (Academia Română), Cluj-Napoca, 2019, 112-127, 201-206.

chiarimento dei punti dottrinali che prima costituirono un muro di separazione (primato papale, *Filioque*, Purgatorio e la materia dell'Eucaristia – pane azzimo per i latini e lievitato per i greci) ed il mantenimento della propria individualità ecclesiale e delle proprie tradizioni rappresentavano le condizioni *sine qua non* per superare lo scisma. Queste condizioni, che furono attentamente presentate anche nel sinodo d'unione presieduto dal Metropolita Atanasie ad Alba-Iulia nell'anno 1698[2], mostrano la chiara coscienza identitaria del clero romeno ortodosso della Transilvania. Si capisce che la realtà del sacerdote coniugato era parte integrante del patrimonio orientale della Chiesa Romena, della "legge" della Chiesa Orientale, e come tale doveva rimanere nella vita ecclesiale anche dopo l'Unione.

Notiamo, però, insieme agli studi storici dedicati alla genesi dell'Unione con Roma, che mentre i romeni espressero la volontà di rifare la comunione con la Chiesa di Roma secondo il modello consacrato al Concilio di Firenze, invece le autorità romane, sia ponteficie che locali (Viena, Esztergom) avevano una mentalità post-tridentina e intendevano allineare la Chiesa Greco-Cattolica Romena alle esigenze della Chiesa Romana[3]. Questa mentalità si ispirava dal modello piramidale e giuridico dell'ecclesiologia latina, fortemente centrata sul Romano Pontefice, sulla Chiesa Romana e sul rito latino. Mentre l'ecclesiologia del Concilio di Firenze era comunionale nello spirito del primo millennio cristiano e promuoveva l'universalità intesa come unità nella diversità, invece l'ecclesiologia post-

---

2 N. NILLES, *Symbolae ad illustrandam historiam Ecclesie Orientalis in terris coronae S. Stephani*, vol. I, 204-207.

3 Per la diversità dei modi di intendere l'Unione, vedi: O. BÂRLEA, *Unirea Românilor (1697-1701),* in *Îndreptar*, nr. 49-50, iulie-decembrie, an. XIII, München, 1990; E. C. SUTTNER, *Înțelegerea noțiunii de unire bisericească de către promotorii și opozanții unirii românilor din Transilvania cu Biserica Romei*, in *Biserica Română Unită cu Roma: cultură și spiritualitate. 150 de ani de la înființarea Mitropoliei Române Unite cu Roma, Buna Vestire*, editori C. BARTA, Z. PINTEA, Ed. Buna Vestire, Blaj, 2003, 231-238; IDEM, *Conceptul de Unire identificat în instrucțiunile de la Roma din 1669 și la Cardinalul Kollonich*, in *Die Union der Rumänen Siebenbürgens mit der Kirche von Rom. Unirea românilor transilvăneni cu Biserica Romei*, *Vol. I: De la începuturi până în anul 1701*, editori J. MARTE, V. IONIȚĂ, I. MÂRZA, L. STANCIU și E. C. SUTTNER, Ed. Enciclopedică, București, 2010, 226-237; O. GHITTA, *Conceptul de Unire la partenerii români*, in *Die Union der Rumänen Siebenbürgens mit der Kirche von Rom. Unirea românilor transilvăneni cu Biserica Romei*, *Vol. I: De la începuturi până în anul 1701*, 264-275.

tridentina privilegiava l'universalità pensata soprattutto come uniformità secondo la misura del rito e della disciplina latina. Il rifacimento dell'unità tra la Chiesa Cattolica e le Chiese Orientali non era più compreso come un atto interecclesiale, bensì come l'assorbimento oppure l'integrazione del clero e dei fedeli orientali. Nonostante i Pontefici Romani abbiano garantito e tutelato la conservazione dei riti orientali, questi erano considerati inferiori al rito latino. Papa Benedetto XIV, per esempio, con la Costituzione *Etsi pastoralis* del 26 maggio 1742[4] e con l'Enciclica *Allatae sunt* din 26 iulie 1755[5] riconfermava agli orientali cattolici di poter e dover conservare i loro riti, ma allo stesso tempo stabiliva delle misure pratiche che favoreggiavano chiaramente il rito latino e affermava apertamente *praestantia ritus latini*. Questo principio rimarrà praticamente immutato fino verso la fine del secolo XIX[6].

Ecco perché la figura del sacerdote sposato, realtà specifica alla tradizione orientale romena che implicitamente era garantita dagli atti sinodali d'unione e dalla disciplina canonica raccolta nel libro della *Pravila*[7], è rimasta una realtà nella vita ecclesiale, anche se nella prospettiva delle autorità ecclesiastiche romane era piuttosto una realtà tollerata. La legge del celibato sacerdotale nella Chiesa Latina avrebbe dovuto essere il modello sacerdotale anche nella Chiesa Romena Unita con Roma, però la gerarchia

---

4 Costituzione *Etsi pastoralis. De dogmatibus et ritibus Ab Italo-Graecis tenendis, atque servandis* in Sanctissimi Domini nostri Benedicti Papae XIV, *Bullarium. Tomus primus, in quo continentur Constitutiones, Epistolae, aliaque Edita ab Initio Pontificatus usque ad Annum MDCCXLVI*, Venetiis, MDCCLXXVII, 142-158.

5 Benedetto XIV, *Allatae sunt. De ritibus orientalibus servandis*, in *Enchiridion delle Encicliche*, vol. I, edizione bilingue, seconda edizione ampliata, a cura di Erminio Lora e Rita Simionati, EDB, Bologna, 1999, n. 460, 642-643.

6 N. LODA, *La missione, Il Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium (CCEO) e la Sede Apostolica*, in *Iura Orientalia* VI (2010), 129-130.

7 Per *Pravila* sau *Directorium legis* si intendevano le collezioni con la legislazione canonica delle Chiese Ortodosse dei Principati Romeni, rimaste in vigore anche nella Chiesa Romena Unita con Roma fino alla seconda metà del secolo XIX. Vedi I. N. FLOCA, *Originile Dreptului scris în Biserica Ortodoxă Română (Studiu istoric-canonic)*, Sibiu, 1969, 98-123; I. MĂRTINCĂ, *Principii di diritto romano-bizantino nei codici romeni dei secoli XVI-XVII. Tesi di laurea in Diritto Canonico*, Pontificia Universitas Lateranensis, Roma, 1998, 38-62. Sull'utilizzo della *Pravila* nella Chiesa Romena Unita con Roma, vedi: I. ARIEȘAN, *Il Sinodo Provinciale I (1872) ed il suo ruolo nel dare una nuova impronta alla legislazione canonica romena. Excerpta ex Dissertatione ad Doctoratum*, Pontificium Institutum Orientale, Romae, 2008, 88-95.

locale, specialmente il metropolita Alexandru Sterca Șulutiu[8], pur tenendo in grande stima il celibato sacerdotale e la vocazione monastica, hanno sempre difeso i sacerdoti sposati.

Anche se nei secoli XVIII e XIX non troviamo documenti magisteriali dell'autorità suprema della Chiesa Cattolica, reperiamo in epoca informazioni che rilevano la realtà dei sacerdoti orientali sposati come fatto tollerato e, dunque, non pienamente accettato. Così, la questione dei sacerdoti coniugati si ritrova anche nelle preoccupazioni del Concilio Vaticano I. Anche se il Concilio ha pubblicato solo due costituzioni – *Dei Filius* e *Pastor Aeternus* –, sappiamo che le Commissioni preparatorie avevano analizzato numerosi temi considerati attuali e importanti. Per dare un esempio, notiamo che la Commissione Orientale, riunita nella quarta sessione del 23 gennaio 1868, discuteva proprio sul matrimonio dei sacerdoti nelle Chiese Orientali Cattoliche: "… né si elimineranno ad un tratto alcune pratiche degli Orientali, le quali mai si direbbero approvate, essendo piuttosto tollerate né riporteranno mai l'approvazione come il matrimonio dei preti, il quale deve dirsi solo tollerato per indulgenza usata loro dalla Santa Sede"[9]. Più ancora, la Commissione propose anche dei mezzi pratici in vista della promozione del celibato sacerdotale nelle Chiese Orientali: evidenziare i vantaggi del celibato nel capitolo *De ordine*; istituire i Capitoli

---

[8] Alexandru Șterca Șuluțiu (1794-1867) fu vescovo dell'Eparchia di Făgăraș (1850-1853) e dal 1853, dopo l'erezione della sede Metropolitana di Făgăraș e Alba Iulia, il primo metropolita della Chiesa Romena Unita con Roma (1853-1867). Si è affermato come un grande promotore e difensore dell'identità ecclesiologica, canonica e liturgica della sua Chiesa. Per la sua biografia ed attività, vedi: A. BUNEA, *Istorie scurtă a Bisericei Române Unite cu Roma* in *Șematismul veneratului cler al Archidiecesei Metropolitane Greco-Catolice Române de Alba-Iulia și Făgăraș, pre anul Domnului 1900*, Tipografia Seminarului Archidiecesan, Blaj, 1900, 43-45; I. FILIP, *Il Metropolita Alessandro Șterca Șuluțiu. Contributi biografici* în *Acta Historica*, vol. II, Societas Academica Dacoromana, Roma, 1959, 86-92; I. M. BONDA, *Mitropolia Română Unită în timpul păstoririi lui Alexandru Șterca Șuluțiu (1853-1867)*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2008. In ciò che riguarda le sue opere storiche, teologiche e canoniche, vedi: N. EDROIU, *Opera istorică a primului mitropolit al Blajului (1734-1867)* in *300 de ani de la Unirea Bisericii Românești din Transilvania cu Biserica Romei*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca 2000, 221-228; C. TEODOR, *Coridoare istoriografice. O incursiune în universul scrisului ecleziastic românesc din Transilvania anilor 1850*-1920, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2003, 165-177; I. M. BONDA (ed.), *Alexandru Șterca Șuluțiu. Scrieri teologice*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2010.

[9] ARCHIVIO SEGRETO VATICANO, *Fond Concilio Vaticano I, Commissione Orientale, Verbali*, 107, f. 26.

Cattedrali nelle Chiese Orientali con membri esclusivamente celibi; promuovere il monachesimo[10]. Questo punto di vista non fu pubblicato, ma rimane un riflesso del modo in cui era considerato il sacerdozio uxorato.

Il vento del cambiamento, nel senso di affermare la *pari dignitas* di tutti i riti della Chiesa Cattolica, si fece sentire già durante i pontificati dei Papi Leone XIII e Benedetto XV[11]. Il riconoscimento della piena dignità delle Chiese Orientali Cattoliche significava praticamente l'uguaglianza dei riti e la comprensione della diversità rituale come segno di ricchezza spirituale e dell'unità della Chiesa Cattolica[12], ma l'affermazione chiara e piena di questa realtà è il merito del Concilio Vaticano II[13].

2. Magistero Cattolico: dalla tolleranza dei sacerdoti orientali cattolici sposati alla piena accettazione canonica

I Romani Pontefici della prima metà del secolo XX continuarono a garantire e sostenere l'identità delle Chiese Orientali Cattoliche sullo sfondo dell'affermarsi sempre più intensamente della coscienza di sé di queste Chiese Locali, come anche per ragioni relative all'ideale di ristabilire la comunione con le Chiese Ortodosse. Proprio questo fu il contesto dell'apparizione del primo documento magisteriale, l'Enciclica *Ad Catholici Sacerdotii* (1935), in cui troviamo un riferimento positivo nei riguardi dei sacerdoti sposati. Si tratta, però, di una breve considerazione e non di una presentazione sostanziale e sistematica, il tema principale essendo il sacerdozio e la missione sacerdotale. Papa Pio XI si è mostrato pieno di fervore nel promuovere il celibato sacerdotale. Argomentando „la somma convenienza del celibato e della legge che lo impone ai ministri dell'altare",

---

10 *Ibidem*, ff. 27-29.

11 Cf. N. LODA, *La missione, Il Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium (CCEO) e la Sede Apostolica*, 132-134.

12 Vezi L. LORUSSO, *Il riconoscimento della pari dignità nella comunione cattolica: il decreto Orientalium Ecclesiarum e il Codice dei Canoni delle Chiese Orientali*, in *Angelicum*, Vol. 83, 2 /2006, 451-473.

13 „Queste Chiese particolari, sia dell'Oriente che dell'Occidente, sebbene siano in parte tra loro differenti in ragione dei cosiddetti riti [...] godono di pari dignità, cosicché nessuna di loro prevale sulle altre per ragioni di rito; fruiscono degli stessi diritti e sono tenute agli stessi obblighi, anche per quanto riguarda la predicazione del Vangelo in tutto il mondo (cfr. Mc 16,15), sotto la direzione del romano Pontefice". *Orientalium Ecclesiarum*, n. 3.

il Romano Pontefice fu anche attento a dire che l'Enciclica non intende modificare la disciplina orientale: „Non intendiamo però, che quanto siamo venuti dicendo in commendazione del celibato ecclesiastico, sia così interpretato come se volessimo in certo modo biasimare e quasi redarguire la disciplina diversa, legittimamente ammessa nella Chiesa Orientale; ma lo diciamo unicamente per esaltare nel Signore quella verità che riteniamo una delle glorie più pure del sacerdozio cattolico e Ci pare risponda meglio ai desideri del Cuore Santissimo di Gesù e ai suoi disegni sulle anime sacerdotali"[14]. Questo testo è di grande importanza perchè, a differenza dei documenti magisteriali anteriori che assicurarono a modo generico la necessità di conservare i riti nelle Chiese Orientali Cattoliche, Pio XI, pur promuovendo il celibato nel clero orientale, garantiva esplicitamente anche il rispetto della disciplina canonica relativa ai sacerdoti sposati, ritenendola legittima. Con il Papa Pio XI, l'autorità suprema della Chiesa Cattolica ammetteva dunque la leggitimità dei sacerdoti sposati al livello delle Chiese Orientali con un'enciclica, ossia con un documento di altissimo valore magisteriale, e non soltanto come approvazione pontificia degli atti di alcuni Sinodi Provinciali delle Chiese Orientali Cattoliche che si riferivano a tale disciplina[15].

---

14 PIUS XI, *Lettera enciclica Ad Catholici Sacerdotii ai Venerabili Fratelli Patriarchi, Primati, Arcivescovi, Vescovi e agli altri Ordinari locali che hanno pace e comunione con la Sede Apostolica: sul sacerdozio cattolico* (20 dicembre 1935), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1935, n. 8.

15 Ricordiamo, in questo senso, il Primo Concilio Provinciale della Chiesa Greco-Cattolica Romena, tenuto nell'anno 1872, con gli atti approvati dalla Santa Sede nel 1882. Il Concilio, nella sezione dedicata alla vita sacerdotale parla innazitutto dei sacerdoti celibi, considerati, secondo le parole di San Paolo (1Cor. 7,82), più liberi nel servire Dio (*Conciliulu Provinciale Primu alu Provinciei Bisericesci Greco-Catolice Alba Iulia si Fagarasiu, tienutu la anulu 1872. Concilium Provinciale Primum Provinciae Ecclesiasticae Graeco-Catholicae Alba-Iuliensis et Fogarasiensis, celebratum anno 1872*, editiunea a II-a, Blasiu, 1886, Titulus VII, Cap. III, 137-139). E al riguardo ai sacerdoti sposati, il testo sottolinea: „La nostra Chiesa, fin dai tempi apostolici, ha ammesso al Santo Sacerdozio uomini sposati con una vergine, concedendole l'uso del matrimonio anche dopo l'ordinazione presbiterale". Più ancora, ha fissato pene canoniche per i fedeli che non avrebbero voluto ricevere la comunione dal prete sposato, secondo la disciplina e la testimonianza del Sinodo Trullano" (*Ibidem*, Titulus VII, Cap. IV, p. 139). Il Concilio, oltre a formulare delle esigenze morali e spirituali per la vita dei sacerdoti sposati, vieta assolutamente il secondo matrimonio dei sacerdoti (*Ibidem*, Titulus VII, Cap. V, p. 141). Vale la pena rilevare che il Concilio romeno include, nelle *note* a *piè* di pagina, non soltanto i testi biblici, ma anche i *sacri canones* come fondamenta della disciplina relativa ai sacerdoti sposati.

Al momento della pubblicazione dell'Enciclica *Ad Catholici Sacerdotii* era avviato il processo di codificazione della legislazione canonica per gli orientali cattolici. Voluta già dal Papa Benedetto XV dopo la pubblicazione del codice latino, *Codex Iuris Canonici* (1917), la codificazione orientale ebbe il suo inizio grazie alla decisione di Pio XI. Respingendo provvidenzialmente il progetto di un nuovo codice canonico comune dei latini e degli orientali, Pio XI ritiene necessaria una codificazione distinta per la legislazione e la disciplina delle Chiese Orientali[16]. Una prima realizzazione della codificazione orientale, anche se parziale, fu possibile solo dopo il 1950.

Infatti, *Cleri sanctitati* (1957), dopo aver sottolineato l'idea della convenienza del celibato con il sacerdozio e della stima esistente nei confronti del celibato sacerdotale nella tradizione delle Chiese Orientali e della Chiesa Latina, dichiara che i sacerdoti, anche quelli sposati, sono tenuti a risplendere nella virtù della castità[17]. Sembra davvero importante questa considerazione perché apre una nuova prospettiva sui sacerdoti sposati: la santità della vita dei sacerdoti, tanto celibi che sposati, non è una questione da ridursi alla continenza sessuale, ma si tratta di vivere la castità, ognuno secondo il proprio stato di vita. Più ancora, le esigenze inerenti alla virtù della castità sono uguali per tutti.

Un notevole progresso è dovuto al Concilio Vaticano II, il quale, nel Decreto *Presbyterorum ordinis*, ha presentato il tema in una maniera più articolata, anche se indiretta perché pure in questo caso le affermazioni relative ai sacerdoti sposati nelle Chiese Orientali sono incluse nel numero 16 dedicato fondamentalmente al celibato sacerdotale. Il testo conciliare asserisce tre questioni rilevanti per il nostro tema:

Innanzitutto, si ribadisce che il celibato, ossia la perfetta e perpetua continenza per il regno dei cieli, è raccomandato dal Signore, è particolarmente confacente alla vita sacerdotale, stimolo della carità pastorale e fonte speciale

---

[16] I. ŽUŽEK, *Understanding the Eastern Code*, Pontificio Istituto Orientale, Roma, 1997, 429-458. W. A. BLEIZIFFER, *Dreptul particular al Bisericii Române Unite cu Roma, Greco-Catolică. Actualitate și perspective*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2016, 60.

[17] PIUS XII, Motu Proprio *Cleri sanctitati*: „Caelibatus clericorum eorundem statui ac divinorum ministeriorum exercitio dignius aptiusque respondens, prout fert unanimis Ecclesiae cum Orientalis cum Latinae traditio, ab omnibus in honore habendus est" (can. 68); „Clerici, etiam coniugati, castitatis decore elucere debent..." (can. 73).

di fecondità spirituale nel mondo, ma non è richiesto dalla natura stessa del sacerdozio. Potremmo dire in breve: il celibato è assai conveniente al sacerdozio dal punto di vista pastorale e spirituale, ma non viene da una necessità ontologica della partecipazione al sacerdozio del nostro Signore Gesù Cristo. Questo è confermato dalla prassi della Chiesa primitiva (vedi 1Tm. 3,2-5; Tit 1,6) e dalla tradizione delle Chiese Orientali, „nelle quali, oltre a coloro che assieme a tutti i vescovi scelgono con l'aiuto della grazia il celibato, vi sono anche degli eccellenti presbiteri coniugati". Allora, il celibato sacerdotale è raccomandato per ragioni spirituali e pastorali, per la convenienza al sacerdozio, ma „senza mutare quella disciplina diversa che è legittimamente in vigore nelle Chiese orientali, anzi esorta amorevolmente tutti coloro che hanno ricevuto il presbiterato quando erano nello stato matrimoniale a perseverare nella santa vocazione, continuando a dedicare pienamente e con generosità la propria vita per il gregge loro affidato".

Notiamo che per il Concilio Vaticano II il celibato sacerdotale rappresenta una *via eminentiae*, assai stimata tanto nella Chiesa Romana che nelle Chiese Orientali, che ha portato frutti abbondanti per le persone che hanno ricevuto questa vocazione e per la comunità ecclesiale. Il rapporto del celibato sacerdotale con il sacerdozio stesso è caratterizzato da una grande e profonda convenienza, ma non è l'unica relazione possibile nella Chiesa Cattolica. La vocazione al sacerdozio non si esaurisce nella scelta del celibato, ma abbraccia anche la possibilità della chiamata al matrimonio. Per questo motivo, il *Presbyterorum ordinis* parla esplicitamente di *santa vocazione* per riferirsi alla vita dei sacerdoti sposati delle Chiese Orientali Cattoliche e sottolinea le esigenze inerenti alla loro missione: dedicarsi in modo pieno, quindi non parziale, al gregge del Signore. Più ancora, il Concilio assume il ruolo di garante della disciplina orientale. Malgrado ciò, il Decreto sulla formazione sacerdotale *Optatam totius* ricorda soltanto la necessità della diligente educazione al celibato dei seminaristi. Il riferimento ad „una conveniente conoscenza dei doveri e della dignità del matrimonio cristiano, che rappresenta l'unione di Cristo con la Chiesa (cfr. *Ef* 5,22-23)" è accompagnato dalla finalità di aiutare i semniaristi a saper „comprendere la

superiorità della verginità consacrata a Cristo, in modo da fare a Dio la donazione completa del corpo e dell'anima, per mezzo di una scelta operata con matura deliberazione e magnanimità"[18]. Manca però qualsiasi riferimento alla formazione specifica dei futuri sacerdoti uxorati nelle Chiese Orientali Cattoliche.

Il Papa Paolo VI, nell'Enciclica *Sacerdotalis caelibatus* (1967), continuò lo spirito espresso dal *Presbyterorum ordinis* nel senso di presentare i significati cristologici, ecclesiologici ed escatologici del celibato sacerdotale[19], ma anche di riaffermare la validità della prassi del sacerdote coniugato nelle Chiese Orientali: „Se altra è la legislazione della Chiesa orientale in materia di disciplina celibataria del clero, come fu finalmente stabilita dal Concilio Trullano dell'anno 692 e come è stata apertamente riconosciuta dal Concilio Ecumenico Vaticano II, ciò è dovuto anche a una diversa situazione storica di quella parte nobilissima della Chiesa, alla quale situazione lo Spirito Santo ha provvidenzialmente e soprannaturalmente contemperato il suo influsso"[20].

Il *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*[21] (1990) riprese la linea del Vaticano II, ma, essendo la legislazione canonica vigente nelle Chiese Orientali Cattoliche, dedica più spazio al ministero dei sacerdoti sposati. Il canone 373 sostiene con fermezza che devono essere tenuti in onore e stima gli entrambi stati clericali e presenta i principali motivi: il celibato dei chierici, considerato conveniente (*congruus*) al sacerdozio, è stimatissimo secondo la tradizione (*traditio*) della Chiesa Universale; lo stato dei chierici uniti in matrimonio è sancito attraverso i secoli dalla prassi (*praxi*) della Chiesa Primitiva e delle Chiese Orientali. Sembra opportuno notare che il testo non riferisce il celibato alla tradizione ed i sacerdoti sposati alla prassi con la finalità di rendere minore la realtà dei ministri sacri che si trovano nella seconda situazione. In fondo, la prassi che ha confermato lungo i secoli

---

18 *Optatam totius*, n. 10.

19 PAPA PAOLO VI, Enciclica *Sacerdotalis caelibatus*, n. 17-34.

20 *Ibidem*, n. 38.

21 PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS INTERPRETANDIS, *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, Auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus, Fontes annotationes auctus*, Libreria Editrice Vaticana, 1995 (CCEO).

lo stato dei chierici uniti in matrimonio è radicata nella Chiesa Primitiva[22], ha un carattere millenario, pienamente cattolico ed è presente nelle Chiese Orientali Cattoliche. Allora, questa prassi è da intendersi nel senso di tradizione ed i due stati clericali riflettono „la duplice tradizione vigente nelle Chiese Orientali"[23].

Il can. 374 afferma che „i chierici celibi e coniugati devono risplendere per il decoro della castità". Questo obbligo rileva un'esigenza qualitativa della vita sacerdotale, che deve essere soddisfatta pienamente tanto dai chierici celibi, che da quelli sposati. Il Codice non indica misure o intensità diverse: celibi e sposati, tutti devono risplendere nella castità, ma ovviamente nella modalità specifica al loro stato di vita. Se ai sacerdoti celibi è richiesta una perfetta e perpetua continenza per il regno dei cieli, i sacerdoti sposati devono vivere la castità nel cuore della loro vita sacerdotale e matrimoniale. Per questo motivo, il Codice continua nel can. 375: „I chierici coniugati offrano un luminoso esempio agli altri fedeli cristiani nel condurre la vita familiare e nell'educazione dei figli"[24].

Anche L'Esortazione apostolica post-sinodale *Pastores dabo vobis* (25 marzo 1992), del Santo Papa Giovanni Paolo II, si riferisce soprattutto alla disciplina del celibato sacerdotale, ma senza modificare la disciplina orientale: „Ferma restante la disciplina delle Chiese Orientali, il Sinodo, convinto che la castità perfetta nel celibato sacerdotale è un carisma, ricorda ai presbiteri che essa costituisce un dono inestimabile di Dio per la Chiesa e rappresenta un valore profetico per il mondo attuale. Questo Sinodo nuovamente e con forza afferma quanto la Chiesa Latina e alcuni riti orientali richiedono, che cioè il sacerdozio venga conferito solo a quegli uomini che

---

[22] V. J. POSPISHIL, *Eastern Catholic Church Law. According to the Code of Canons of the Eastern Churches,* Saint Maron Publications Brooklyn, New York, 1993, 216: „The practice of married clerics is also to be held in honor as it was since the beginning of Christianity (c. 373)".

[23] L. SABBARESE, *I chierici* in *Studium Romanae Rotae. Corpus Iuris Canonici II. Commento al Codice dei Canoni delle Chiese Orientali*, a cura di Mons. Pio Vito Pinto, con la consulenza di P. Dimitrios Salachas, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2001, 329.

[24] „È evidente che il Legislatore intende richiamare qui non solo un obbligo di diritto naturale, vale a dire la responsabilità del chierico uxorato verso il coniuge e verso i figli, ma anche un dovere che affonda le sue radici proprio nella ricezione dell'ordine sacro...", L. SABBARESE, *I chierici* in *Studium Romanae Rotae. Corpus Iuris Canonici II. Commento al Codice dei Canoni delle Chiese Orientali*, 329-330.

hanno ricevuto da Dio il dono della vocazione alla castità celibe (senza pregiudizio della tradizione di alcune Chiese orientali e dei casi particolari di clero uxorato proveniente da conversioni al cattolicesimo, per il quale si dà eccezione nell'enciclica di Paolo VI, «Sacerdotalis Caelibatus»"[25]. Al tempo stesso, però, riferendosi alla legge ecclesiastica del celibato nella Chiesa Cattolica Romana, sottolineò che "la volontà della Chiesa trova la sua ultima motivazione nel *legame che il celibato ha con l'Ordinazione sacra*, che configura il sacerdote a Gesù Cristo Capo e Sposo della Chiesa. La Chiesa, come Sposa di Gesù Cristo, vuole essere amata dal sacerdote nel modo totale ed esclusivo con cui Gesù Cristo Capo e Sposo l'ha amata"[26]. Questo testo ha indubbiamente un forte contenuto teologico perché non lega il celibato sacerdotale soltanto a delle ragioni di convenienza sul piano funzionale, ossia pastorale e spirituale (aderire a Cristo con il cuore indiviso; dedicarsi totalmente al servizio di Dio e della Chiesa; l'esempio di Gesù stesso), ma lo fonda sull'ordinazione sacramentale che "configura il sacerdote a Gesù Cristo Capo e Sposo della Chiesa". Proprio in base all'ordinazione sacra il sacerdote è configurato a Cristo per diventare immagine viva del Signore Capo, Pastore e Sposo della Chiesa[27]. Questa svolta teologica, che ispirò gli interventi magisteriali ulteriori[28], mette in rilievo il nesso stretto esistente tra il celibato sacerdotale e la consacrazione sacerdotale, ma non sviluppò minimamente le basi sacramentali e teologiche del sacerdozio sposato. Anzi, alcuni teologi hanno visto nell'affermazione di *Pastores dabo vobis* n. 29 una possibile difficoltà per ciò che riguarda la giustificazione teologica della realtà dei sacerdoti sposati.

Un'ampia analisi dedico a questo tema il teologo Basilio Petrà[29], il quale notò una novità tanto dal punto di vista del linguaggio, che dal punto di vista della comprensione dell'ordinazione perché, secondo lui,

---

25 PAPA GIOVANNI PAOLO II, *Pastores dabo vobis*, n. 29.

26 *Ibidem*.

27 *Ibidem*, n. 21-22.

28 Vedi, per esempio: CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Direttorio per il ministero e la vita dei presbiteri*, Città del Vaticano, 2013, n. 80.

29 B. PETRÀ, *Preti sposati per volontà di Dio? Saggio su una Chiesa a due polmoni*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna, 2004, 126-172; B. PETRÀ, *Preti celibi e preti sposati due carismi della Chiesa Cattolica*, Cittadella Editrice, Assisi, 2011, 30-41.

l'ordinazione è intesa "non solo come consacrazione che *configura ontologicamente al Cristo pastore e capo* [...] ma anche come consacrazione che configura a *Cristo sposo*"[30]. E, più ancora, „[...] i testi paolini sul valore cristiforme del matrimonio cristiano diventano testi sul celibato ecclesiastico obbligatorio. Infatti, è proprio sull'idea dell'ordinazione come configurazione sponsale del presbitero per la quale egli diventa "immagine viva dello sposo della Chiesa" – che *PDV* 29 fonda il legame tra ordinazione e celibato sacerdotale"[31]. Dunque, se il celibato sacerdotale si fonda teologicamente sul senso intrinseco dell'ordinazione presbiterale[32], ossia sulle conseguenze ontologiche dell'ordinazione[33], come spiegare teologicamente il sacerdozio sposato nelle Chiese Orientali Cattoliche?

Il *Cattechismo della Chiesa Cattolica* (11 ottobre 1992) riprende il tema nella presentazione del Sacramento dell'Ordine, sottolineando le due discipline coesistenti nella Chiesa Cattolica. Il celibato sacerdotale, nella Chiesa Latina, con il suo altissimo valore cristologico, escatologico ed ecclesiologico, il quale „è in grande onore nelle Chiese Orientali, e numerosi sono i presbiteri che l'hanno scelto liberamente, per il regno di Dio. In Oriente come in Occidente, chi ha ricevuto il sacramento dell'Ordine non può più sposarsi"[34]. Al tempo stesso, nelle Chiese Orientali „da secoli, è in vigore una disciplina diversa: mentre i Vescovi sono scelti unicamente fra coloro che vivono nel celibato, uomini sposati possono essere ordinati diaconi e presbiteri. Tale prassi è da molto tempo considerata come legittima; questi presbiteri esercitano un ministero fruttuoso in seno alle loro comunità"[35].

Papa Benedetto XVI espresse alcuni pensieri di stima e di incoraggiamento ai sacerdoti orientali sposati nell'Esortazione Apostolica *Ecclesia in Medio Oriente* (14 settembre 2012), esortandoli a vivere santamente, insieme alle loro famiglie, la bellezza del sacerdozio: „Il celibato sacerdotale è un dono inestimabile di Dio alla sua Chiesa, che occorre accogliere con riconoscenza, tanto in Oriente quanto in Occidente, poiché rappresenta un

---

30 B. PETRÀ, *Preti celibi e preti sposati due carismi della Chiesa Cattolica*, 32.
31 *Ibidem*, 34.
32 *Ibidem*, 18.
33 *Ibidem*, 35.
34 *Cattechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1579-1580.
35 *Ibidem*, n. 1580.

segno profetico sempre attuale. Ricordiamo, inoltre, il ministero dei presbiteri sposati che sono una componente antica delle tradizioni orientali. Vorrei rivolgere il mio incoraggiamento anche a questi presbiteri che, con le loro famiglie, sono chiamati alla santità nel fedele esercizio del loro ministero e nelle loro condizioni di vita a volte difficili. A tutti ribadisco che la bellezza della vostra vita sacerdotale susciterà senza dubbio nuove vocazioni che toccherà a voi coltivare"[36].

L'ultimo intervento magisteriale che si riferisce al sacerdote sposato appartiene al Papa Francesco, il quale, nell'Esortazione apostolica postsinodale *Amoris laetitia* (2016) afferma: „«Il principale contributo alla pastorale familiare viene offerto dalla parrocchia, che è una famiglia di famiglie, dove si armonizzano i contributi delle piccole comunità, dei movimenti e delle associazioni ecclesiali». Insieme con una pastorale specificamente orientata alle famiglie, ci si prospetta la necessità di «una formazione più adeguata per i presbiteri, i diaconi, i religiosi e le religiose, per i catechisti e per gli altri agenti di pastorale». Nelle risposte alle consultazioni inviate a tutto il mondo, si è rilevato che ai ministri ordinati manca spesso una formazione adeguata per trattare i complessi problemi attuali delle famiglie. Può essere utile in tal senso anche l'esperienza della lunga tradizione orientale dei sacerdoti sposati"[37]. Questo frammento è inserito nel sesto capitolo che intende delineare delle prospettive pastorali per sostenere la realtà delle famiglie, nella sezione intitolata *Annunciare il Vangelo della famiglia oggi* e propone la realtà dei sacerdoti orientali coniugati, ossia la loro esperienza spirituale e umana, e la loro competenza pastorale, come un'importante risorsa per la Chiesa Universale.

3. Alcune riflessioni teologiche e spirituali

1. Questo breve sguardo retrospettivo ha illustrato il modo in cui la figura del sacerdote sposato delle Chiese Orientali Cattoliche, con speciale riferimento alla Chiesa Romena Unita con Roma, è stata recepita e presentata nei documenti magisteriali dei secoli XVIII-XXI, passando dalla realtà

[36] PAPA BENEDETTO XVI, Esortazione Apostolica *Ecclesia in Medio Oriente*, n. 48.

[37] PAPA FRANCESCO, Esortazione Apostolica *Amoris laetitia*, n. 202.

tollerata ad una realtà pienamente canonica, legittima ed attestata dalla tradizione della Chiesa Primitiva. Se il Concilio Vaticano II ha collocato la realtà dei sacerdoti orientali cattolici sposati nell'ambito della *santa vocazione*, aprendo così la possibilità di una riflessione teologica serena e positiva, il *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* gli conferì il pieno riconoscimento canonico.

2. In questo modo, tanto il sacerdozio vissuto nel celibato che il sacerdozio vissuto nel matrimonio sorgono come risposta alla chiamata di Gesù di servire nel Sacro Ministero. Più ancora, si richiede ai chiamati la stessa donazione, castità e santità per adempiere la missione sacerdotale, lo stato di vita essendo una risorsa specifica alla vocazione ricevuta e non un ostacolo. Questo vuol dire che tutti i sacerdoti, celibi o sposati, ricevono la grazia per vivere pienamente e santamente il sacerdozio, nel cuore della loro vita concreta.

3. É facile però osservare che i documenti magisteriali post-conciliari, ad eccezione del *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* e il breve riferimento positivo dell'*Amoris Laetitia*, non toccano il tema dei sacerdoti coniugati, se non per garantire la sua legittimità nelle Chiese Orientali, ma senza offrire degli sviluppi teologici e spirituali.

4. Il Magistero post-conciliare ha sviluppato invece la teologia del celibato sacerdotale in una maniera molto intensa, rilevando i significati cristologici, ecclesiologici, spirituali e pastorali. Sostenendo il nesso tra il celibato e l'Ordinazione sacra, che configura il sacerdote a Gesù Cristo Capo e Sposo della Chiesa, il Magistero non ha negato che il celibato è un prezioso dono, un carisma, un segno escatologico, così come non ha mai sostenuto che il celibato sarebbe richiesto dalla stessa natura del sacerdozio. Per questo non credo che l'approfondimento teologico del celibato sacerdotale sia in sé stesso problematico per la realtà del sacerdote sposato, ma, anzi, apre delle prospettive per capire meglio la figura del sacerdote sposato. Però, come teologo greco-cattolico, non nascondo di essere preoccupato piuttosto da ciò che il Magistero non ha ancora detto sulla realtà dei sacerdoti coniugati, anche se potrebbe farlo sulla scia del Vaticano II e della teologia orientale. Dico preoccupato nel senso di alcune aspettative. Se, da una parte, l'attenzione rivolta al celibato si spiega per la ragione di offrire ai sacerdoti

celibi, latini ed orientali, un saldo fondamento teologico che possa sostenere la loro spiritualità, dall'altra parte, la stessa attenzione dovrebbe essere dedita anche ai sacerdoti sposati, evidentemente non per ragioni quantitative, anche se sono alcune migliaia, ma per il fatto di partecipare all'unico Sacerdozio di Cristo e di essere una realtà preziosa e pienamente cattolica.

5. Percorrendo i documenti magisteriali, abbiamo notato il costante uso del concetto di convenienza nella teologia del celibato sacerdotale. Frequentemente, tale convenienza è accompagnata da aggettivi o da altri termini che la risaltano: alta[38], somma[39], molteplice[40].

Mi sembra, perciò, opportuno riflettere brevemente proprio sul concetto di convenienza e sul suo uso nella teologia, che ha già una lunga storia. L'etimologia stessa della parola convenienza – *convenientia*, *cum-venio* – esprime un venire insieme, cioè una dualità vista negli elementi che accomunano le due realtà nel senso di corrispondenza. La convenienza è allora una nozione relazionale generata dall'intelletto che esprime un giudizio sul rapporto esistente tra le due realtà[41]. Alle base del giudizio sta la "percezione di una consonanza, di un'armonia che si percepisce tra le due cose in questione per cui l'una può essere considerata come complementare all'altra, sia perché le dona una qualche perfezione che si accorda con quelle che già possiede, sia perché fa meglio risaltare queste perfezioni o ne permette o facilita l'uso, sia perché è un effetto ad esse proporzionato"[42]. La convenienza non si confonde allora con la semplice apprensione di una similitudine, dell'esistenza di elementi comuni o di una certa proporzione, ma è un ragionamento che arriva a concludere che esiste una congruenza fondata su motivi intelligibili. Compresa come "rapporto che l'intelligenza

---

38 PAPA PAOLO VI, *Sacerdotalis caelibatus*, n. 35.

39 PIO XI, *Ad catholici sacerdotii*, n. 6.

40 PAPA PAOLO VI, *Sacerdotalis caelibatus*, n. 18; *Presbyterorum ordinis*, n. 16.

41 San Tommaso definisce così la convenienza: "A ciascuna cosa è conveniente ciò che è secondo la sua natura". Toma d'Aquino, *S. Th.* III, q. 1, a. 1. Quando riflettiamo però su ciò che conviene a Dio considerato in se stesso, abbiamo ovviamente bisogno del dono della rivelazione naturale e sopranaturale.

42 M. FLICK, *Il valore dell'argomento di convenienza*, in *Atti del Congresso Internazionale tenuto dalla Pontificia Università Laterana in occasione del IV centenario della sua fondazione. Vol. I: Problemi scelti di teologia contemporanea*, Sedes Universitatis Gregorianae, Romae, 1954, 58.

scopre tra due verità di ordine diverso"[43], tra due esseri, oppure tra la natura di un essere ed alcune perfezioni o azioni, la convenienza si è mostrata utile alla riflessione teologica mirante ad approfondire la realtà di Dio, della creazione e della storia della salvezza sulla base della rivelazione. Infatti, gli argomenti di convenienza furono abbondantemente adoperati dalla teologia medioevale sia per rilevare la Trinità personale del Dio rivelato, sia per sviluppare la teologia della grazia (*meritum de congruo*), sia per comprendere ed esprimere meglio il piano della salvezza. Infatti, gli argomenti di convenienza sono stati utilizzati soprattutto per analizzare la storia della salvezza, con la finalità di mostrare la convenienza delle azioni di Dio in rapporto a Dio stesso, all'uomo e all'intera creazione. Parlando dell'agire salvifico di Dio, conosciuto grazie alla rivelazione, è una certezza la corrispondenza delle azioni divine con la realtà intima di Dio e con gli uomini[44]. Tali argomenti non possono offrire una dimostrazione positiva della fede, ma partendo dalla fede, i motivi di convenienza rendono le verità rivelate conciliabili con la ragione e fanno possibili altre spiegazioni ed approfondimenti.

Sappiamo dunque che ciò che Dio ha fatto per la nostra salvezza conviene tanto a Lui, che a noi, ma la ragione teologica formula delle domande legittime: Perché, per quali motivi e in che sensi è conveniente a Dio agire in questo modo concreto per la nostra redenzione? Nel caso del celibato il Magistero e tantissimi teologi gli hanno illustrato la convenienza con il sacerdozio di Cristo, ma teologicamente, pensando ai sacerdoti sposati, ci dobbiamo pure chiedere: perché Gesù Cristo ha scelto anche uomini sposati per esercitare la sua missione sacerdotale? In fondo, se Lui stesso ha scelto anche persone coniugate e la Chiesa primitiva ha continuato sulla stessa via, che rimane tuttora nelle Chiese Orientali, questo vuol dire che esistono delle ragioni di convenienza.

La convenienza del celibato sacerdotale al sacerdozio, assai sottolineata dai documenti magisteriali, si ritrova anche nella tradizione e

---

[43] Gf. COFFELE, *Convenienza*, in *Lexicon. Dizionario Teologico Enciclopedico*, ideazione, direzione editoriale e cura di L. PACOMIO e V. MANCUSO, coordinamento editoriale di Vito Mancuso, seconda edizione aggiornata, Ed. Piemme, Casale Monferrato, 1994, 215.

[44] M. FLICK, *Il valore dell'argomento di convenienza*, 60.

nella vita delle Chiese Orientali Cattoliche[45]. Questa convenienza, però, non vuol dire che lo stato matrimoniale sia inconveniente per il sacerdozio cristiano[46], dato che il sacerdozio sposato, attestato dalla prassi della Chiesa Primitiva e delle Chiese Orientali, è accettato dal Magistero cattolico. Proprio perché gli argomenti di convenienza vengono utilizzati per „valutare il piano che Egli ha voluto attuare per la nostra salvezza, considerato nel suo insieme e nei singoli elementi che lo costituiscono"[47] mi sembra necessario avere una visione complessiva sul sacerdozio di Cristo e sul modo in cui ha agito per la nostra salvezza. La realtà dei chierici sposati, essendo parte della tradizione viva e apostolica della Chiesa, è pure conforme al sacerdozio e dobbiamo rilevare le ragioni fondamentali di tale conformità.

a) Gesù stesso ha chiamato al Sacro Sacerdozio tanto uomini sposati, che celibi, fatto confermato dai testi neotestamentari e dalla disciplina della Chiesa Primitiva. Lui è il Grande Sacerdote che, con il sacrificio di sé stesso, ci ha aperto il cielo, ha istituito il Nuovo Sacerdozio al quali rende partecipi i ministri sacri. Lui è la fonte della grazia sacerdotale che viene conferita, tramite l'ordinazione sacra, a quelli che rispondono alla sua chiamata. Pensare le ragioni di convenienza del suo agire ci provoca a tener presente

---

[45] „Per di più non è inutile osservare che anche in Oriente soltanto i sacerdoti celibi sono ordinati Vescovi e i sacerdoti stessi non possono contrarre matrimonio dopo l'ordinazione sacerdotale; il che fa intendere come anche quelle venerande Chiese posseggano in certa misura il principio del sacerdozio celibatario e quello di una certa convenienza del celibato per il sacerdozio cristiano, del quale i Vescovi possiedono l'apice e la pienezza". L. SABBARESE, *I chierici* in *Studium Romanae Rotae. Corpus Iuris Canonici II. Commento al Codice dei Canoni delle Chiese Orientali*, 330.

[46] Il rischio di un'interpretazione assolutizzante fu rilevato da Basilio Petra: „Sul piano teologico e dottrinale la parola chiave per indicare il rapporto tra sacerdozio latino e matrimonio era la parola *convenientia*, una parola che intendeva sottolineare che il celibato appariva particolarmente funzionale al raggiungimento dei fini e del senso proprio del sacerdozio, ma che in nessun modo voleva affermare la necessità assoluta del celibato per l'esercizio del sacerdozio od anche che il sacerdozio celibe fosse la condizione esigita dal senso stesso dell'ordinazione. Tuttavia, anche se formalmente la parola *convenientia* non intendeva affermare l'intrinseca connessione tra sacerdozio ordinato e celibato, essa sugeriva inevitabilmente che il celibato configurava lo stato di vita adeguato alla dignità della condizione sacerdotale". B. PETRÀ, *Celibato obbligatorio o celibato facoltativo? Alcune riflessioni sulla posssibilità del clero uxorato nella Chiesa latina*, in S. CIPRESSA (ed.), *Celibato e sacerdozio*, Città Nuova – Associazione Teologica per lo Studio della Morale, Roma, 2008, 163.

[47] M. FLICK, *Il valore dell'argomento di convenienza*, 60.

la concretezza del suo procedere nella storia della salvezza, interrogare con la ragione la sua realtà concreta. Il punto di partenza non può essere una questione astratta[48], ossia il sacerdozio oppure il matrimonio astratti.

Il sacramento dell'Ordine conferisce alla persona che lo riceve una reale partecipazione all'unico sacerdozio del nostro Signore Gesù Cristo. Per questa ragione il sacerdozio non può essere definito correttamente se viene analizzato in sé stesso come una realtà a sé stante e statica, come se fosse un oggetto. Sempre limitante e insufficiente si presenterebbe la pretesa di definire il sacerdozio soltanto in base alla sua relazione con il soggetto, celibe o sposato, che lo riceva.

Ma qui troviamo un primo motivo di convenienza nei riguardi del sacerdote sposato. Se fosse contrario alla divina sapienza di ordinare l'uomo al fine soprannaturale della salvezza e non dargli i mezzi per raggiungerlo, sarebbe altrettanto contraria l'idea che Gesù Cristo, chiamando uomini coniugati a servire Dio nel sacerdozio non li conferisse poi la grazia per poter adempiere pienamente la loro missione! Se fosse così, ci sarebbe una contradizione evidente fra la sapienza divina e l'ipotesi di un'incompatibilità fra la grazia sacerdotale e la realtà dell'uomo coniugato. E quindi conveniente che Dio conferisca la sua grazia sacerdotale a tutti gli uomini da lui eletti in vista del sacerdozio, celibi oppure sposati.

b) Un secondo argomento viene dal rapporto tra la grazia sacerdotale e la grazia matrimoniale.

Il primo effetto risultante dal ricevere i Santi Sacramenti è la grazia santificante che ci trasforma e ci eleva alla dignità di figli di Dio e ci rende partecipi della natura divina (2Pt. 1,4). Questa verità fu confermata al Concilio di Trento, nella settima sessione[49]. Insieme però alla grazia santificante, che è comune a tutti i Sacramenti, ciascun Sacramento produce un effetto specifico, una grazia sacramentale. Se i Santi Sacramenti si

---

48 „Naturalmente per giudicare della convenienza non basta considerare le nature in astratto ma è necessario discendere in concreto ai singoli individui e alle relazioni che essi hanno con gli altri, nè basta stabilire ciò che è bene per un individuo considerato isolatamente, ma bisogna tener presente il complesso di cui fa parte". *Ibidem*, 59.

49 H. DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum, definitiorum et declarationum de rebus fidei et morum, edizione bilingue*, a cura di P. HÜNERMANN, Edizioni Dehoniane, Bologna, 1995, n. 1600.

distinguerebbero soltanto dal punto di vista del rituale esteriore, senza prendere in considerazione gli effetti prodotti nell'anima della persona, non si potrebbe capire perché Gesù Cristo ha istituito sette Sacramenti e non uno solo. Dicendo questo non si intende affermare l'esistenza di sette grazie differenti. La maggior parte dei teologi sostengono oggi che la grazia sacramentale è una forma diversa della stessa grazia santificante, ossia una trasformazione intrinseca della grazia santificante nel senso indicato da ognuno dei segni sacramentali e in vista della realizzazione di un effetto specifico di ognuno dei Sacramenti[50]. In questo modo, possiamo parlare della grazia del Sacerdozio e della grazia del Matrimonio senza correre il rischio di negare l'unità della grazia di Dio e della vita sacramentale. Ma cosa vuol dire, nel caso del sacerdote sposato, vivere insieme la grazia sacerdotale e quella matrimoniale?

La grazia sacramentale del Sacerdozio, ricevuta nell'atto dell'ordinazione, è richiesta anche dal carattere sacramentale impresso nell'anima del prete. Non parlo qui dell'efficacità delle azioni sacramentali realizzate dal sacerdote, le quali sono efficaci *ex opere operato* e non dipendono dallo stato morale del sacerdote. Nonostante ciò, la partecipazione ministeriale all'unico sacerdozio di Gesù Cristo[51] porta con sé l'esigenza che il sacerdote, operando *in persoana Christi* e con il potere di Cristo, sia in uno stato di grazia. La grazia sacerdotale è una grazia orientata al servizio degli altri e della comunione poiché Gesù si è messo totalmente nel servizio dell'intera umanità. La funzione specifica del sacerdote è quella di operare e di parlare nel nome di Gesù Cristo profeta, sacerdote e pastore. Infatti, la grazia sacerdotale tende sempre a riprodurre nella persona che la riceve i tratti profetici, sacerdotali e pastorali del Redentore.

Il sacerdote sposato, che gode anche la grazia del matrimonio e il legame che lo unisce a sua sposa, è integrato nel mistero dell'amore sponsale di Gesù per la sua Chiesa. La grazia del matrimonio non costituisce in sé stessa un impedimento a vivere la grazia sacerdotale; anzi, le entrambe

---

[50] Cf. J. S. MARTINS, *I Sacramenti della Nuova Alleanza*, Pontificia Università Urbaniana, Roma, 1991, 262-263.

[51] Cf. *Giovanni Paolo II ai Presbiteri e Diaconi. Catechesi del mercoledi 31 marzo – 20 ottombre 1993*, Libreria Editrice Vaticana, Città del vaticano, 1994, 9-13.

hanno le funzioni ben determinate nell'armonia della vita sacramentale. Se non fosse così, si dovrebbe erroneamente ammettere l'incompatibilità teologica tra il sacramento dell'Ordine e quello del Matrimonio e si andrebbe contro l'insegnamento della Chiesa, il quale non solo ha sempre escluso qualsiasi forma di contradizione o di reciproca esclusione nel rapporto dei due sacramenti, ma ha sempre dichiarato con fermezza la loro somiglianza: mentre il Battesimo, la Confermazione e l'Eucaristia sono i sacramenti dell'iniziazione cristiana che fondano la vocazione alla santità e conferiscono la grazia necessaria alla salvezza, „due altri sacramenti, l'Ordine e il Matrimonio, sono ordinati alla salvezza altrui. Se contribuiscono anche alla salvezza personale, questo avviene attraverso il servizio degli altri. Essi conferiscono una missione particolare nella Chiesa e servono all'edificazione del popolo di Dio"[52]. Dunque, l'unità della grazia e l'armonia della vita sacramentale costituiscono un'altra ragione che fonda in modo intelligibile la congruenza del sacerdote coniugato con il sacerdozio di Gesù Cristo.

c) Il sacerdote sposato è segno di Gesù Cristo, Capo e Pastore della Chiesa

Il sacerdozio è definito costitutivamente e ontologicamente dal suo rapporto diretto e immediato col Sommo Sacerdote Gesù Cristo[53]. Grazie al suo unico e speciale legame sacramentale con il Redentore, il sacerdote partecipa alla "consacrazione, unzione e missione di Gesù Cristo"[54]. Per questa ragione, la dimensione simbolica e sacramentale del prete è fondata sull'unione reale con Gesù, attuata tramite la partecipazione al Suo sacerdozio[55].

Il sacramento del matrimonio, di per sé, non costituisce un impedimento alla partecipazione dell'uomo all'unico sacerdozio di Cristo ed il prete sposato rappresenta il Cristo in mezzo alla comunità come capo e pastore. San Paolo afferma chiaramente questa verità: "Ma bisogna che il

---

[52] *Cattechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1534.

[53] Cf. J. S. MARTINS, *Il sacerdozio ministeriale. Storia e teologia*, Pontificia Università Urbaniana, Roma, 1991, 115.

[54] GIOVANNI PAOLO II, *Pastores dabo vobis*, n. 16.

[55] *Presbyterorum Ordinis*, n. 10.

vescovo sia irreprensibile, non sposato che una sola volta, sobrio, prudente, dignitoso, ospitale, capace di insegnare, [...] Sappia dirigere bene la propria famiglia e abbia figli sottomessi con ogni dignità, perché se uno non sa dirigere la propria famiglia, come potrà aver cura della Chiesa di Dio?" (1Tim. 3,3.5). Anche se dai testi paolini[56] non risulta nettamente la distinzione chiara tra vescovi e sacerdoti[57], è ovvio però che quelli che dovevano edificare sulle fondamenta messe dall'Apostolo potevano essere uomini sposati. La possibilità che un uomo sposato possa accedere al sacerdozio ministeriale è certamente presupposta nell'insegnamento di San Paolo. Più ancora, l'Apostolo rileva anche la dimensione pratica di tale partecipazione: impegnarsi nel dirigere bene la famiglia non solo che non impedisce l'attività pastorale e la capacità di dirigere la comunità, ma, di più, ne costituisce una valida conferma.

Siccome il matrimonio non incide negativamente sulla partecipazione dell'uomo al sacerdozio del Redentore, il prete sposato non può essere un sacerdote inferiore dal punto di vista della ministerialità. La sua identità sacramentale, ossia quella di rappresentare Gesù Cristo, Sommo Sacerdote e Pastore, costituisce la base di una profonda spiritualità sacerdotale. Comunque, rappresentare Gesù Cristo porta con sé un costante ed intenso impegno cotidiano di assomigliare a Lui, di identificarsi con Lui. Il prete sposato è chiamato a diventare un *alter Christus*. L'amore di Gesù per l'umanità, culminato nel mistero pasquale, deve concretizzarsi nell'anima del sacerdote tramite la virtù teologale della carità, la quale fiorisce nell'amore pastorale. I primi che potranno beneficiare dell'amore pastorale del prete sposato saranno proprio i membri della sua famiglia. In questo senso, la famiglia del sacerdote deve essere un vero laboratorio, in cui si coltivano le virtù teologali e morali, si fortifica il desiderio della santità personale e del prossimo e si vive lo zello missionario.

---

[56] Vedi anche: Tit 1,5-9.

[57] Cf. *La Bibbia di Gerusalemme*, ed. it. sub coordonarea lui F. VATTIONI, Ed. Dehoniane, Bologna, 1995, 257; G. BONSIRVEN, *Il Vangelo di Paolo*, trad. it. de P. GRAZIANI, Ed. Paoline, Roma, 1951, 284-285.

d) Il sacerdote sposato è simbolo di Gesù, Sposo della Chiesa

La dimensione sacramentale del sacerdote sposato include un altro aspetto caratteristico della persona del Signore nostro Gesù Cristo: il legame sponsale esistente tra Lui e la Chiesa. San Paolo, riferendosi al matrimonio cristiano, lo intende come strumento di grazia e di santità perché il potere di Dio eleva ad uno statuto superiore il valore naturale del patto nuziale realizzato tra un uomo e una donna. Questo è il senso in quale vanno intese le parole dell'Apostolo: "E voi, mariti, amate le vostre mogli, come Cristo ha amato la Chiesa e ha dato se stesso per lei, per renderla santa, purificandola per mezzo del lavacro dell'acqua accompagnato dalla parola, […] Questo mistero è grande; lo dico in riferimento a Cristo e alla Chiesa!" (Ef. 5,25.26). Il testo citato non parla soltanto dell'amore naturale che unisce lo sposo alla sposa perché, se gli sposi credono in Cristo, il loro amore naturale è elevato al livello soprannaturale della grazia e ricevono la capacità di amarsi così come Cristo amò la Sua Chiesa, ossia con quell'amore che condusse il Figlio di Dio incarnato alla totale donazione di sé stesso.

Il valore del matrimonio sacramentale si svela ai cristiani solo nell'orizzonte dell'intimo ed indissolubile rapporto di amore tra Cristo e la Chiesa, Sua sposa. Questo rapporto non è solo il modello, ma anche fonte dell'amore cristiano degli sposi: "Questo mistero è grande; lo dico in riferimento a Cristo e alla Chiesa!" (Ef. 5,32). Allora, quando gli sposi cristiani si amano reciprocamente, vivono la virtù della fedeltà e sono aperti alla fecondità, essi rilevano, esprimono e donano al mondo il mistero dell'amore di Dio per la salvezza del genere umano. La parola *mistero* ha qui il senso di sacramento, cioè, segno visibile ed efficace della grazia redentrice. Questo simbolismo è ancora più chiaramente evidenziato nel caso in cui lo sposo è anche prete poiché rappresenta il Signore tanto dal punto di vista sacerdotale, che sotto l'aspetto dell'amore sponsale.

A questo punto non si può evitare una domanda: se la ragione più profonda della somma convenienza del celibato al sacerdozio viene dal „*legame che il celibato ha con l'Ordinazione sacra*, che configura il sacerdote a Gesù Cristo Capo e Sposo della Chiesa"[58], come mai il sacerdote coniugato potrebbe essere anche lui segno di Gesù Capo e Sposo della Chiesa? La

58 PAPA GIOVANNI PAOLO II, *Pastores dabo vobis*, n. 29.

risposta viene sempre dalla configurazione conferita dal sacerdozio, ossia dal legame che che *il matrimonio vissuto concretamente dall'uomo sposato ha con l'Ordinazione sacra*.

Nell'atto stesso dell'Ordinazione, l'uomo concreto, cioè la persona che riceve la vocazione sacerdotale e che la Santa Chiesa lo ritiene idoneo, viene configurato ontologicamente a Cristo Sacerdote, Pastore, Capo e Sposo della Chiesa. Il sacerdote celibe viene configurato a Cristo Sposo della Chiesa tramite il dono inestimabile ed il carisma del celibato perché questa è la sua realtà esistenziale. Siccome „gratia non tollat naturam, sed perficiat"[59] e, più ancora, la grazia sacerdotale integra e completa tutti gli altri carismi e le grazie precedenti, il dono del celibato per il Regno dei cieli diventa segno vivo del modo totale ed esclusivo con cui Gesù Cristo ha amato la Chiesa, sua Sposa. Così „Il celibato sacerdotale, allora, è dono di sé *in* e *con* Cristo *alla* sua Chiesa ed esprime il servizio del sacerdote alla Chiesa in e con il Signore"[60]. Soltanto così il sacerdote celibe, ossia attraverso il suo dono totale ed eroico nel celibato, può essere configurato a Cristo Sposo poichè questa è la via della sua vocazione sacerdotale.

L'uomo sposato, invece, ricevendo la Sacra Ordinazione, viene anche lui configurato ontologicamente al Cristo Sposo della Chiesa, ma tramite il suo matrimonio. Se già la sacramentalità della vita matrimoniale rendeva il suo amore per sua sposa una partecipazione ed un'icona dell'amore di Cristo per la Chiesa, sua Sposa, la sacra Ordinazione lo alza e gli allarga l'orizzonte. In effetti, secondo Basilio Petra, „Il passaggio dal matrimonio all'ordine emerge in questa luce come un passaggio di crescita e di esplicitazione. Il matrimonio e la vita familiare non solo non contraddicono il ministero sacerdotale ma *trovano in esso un modo (non l'unico) in cui attuare pienamente anche il senso cristiano del matrimonio e della famiglia*, un matrimonio vissuto come ministero al servizio della Chiesa e della salvezza del mondo"[61]. La grazia sacerdotale integra la grazia matrimoniale e il sacerdote coniugato, amando la sua famiglia non chiude e non divide il suo cuore poiché questo amore diventa ricchezza e risorsa, mezzo e sostegno di una vita pienamente

---

59 TOMA D'AQUINO, *S.Th.* I, q. 1, a.1, ad 8.

60 PAPA GIOVANNI PAOLO II, *Pastores dabo vobis*, n. 29.

61 B. PETRÀ, *Preti celibi e preti sposati due carismi della Chiesa Cattolica*, 94-95.

messa al servizio di Dio e della sua Santa Chiesa. Soltanto così il sacerdote sposato, cioè tramite il dono di se nel Sacramento del matrimonio, può essere configurato a Cristo Sposo della Chiesa perché questa è la via esistenziale della sua vocazione sacerdotale.

Così come il matrimonio non può essere ridotto al semplice rimedio contro la concupiscenza, così anche il prete sposato non è una persona che a causa delle difficoltà provocate dalla concupiscenza cerca una soluzione nella vita matrimoniale. Il Santo Padre Giovanni Paolo II, parlando della realizzazione della persona umana, affermava che "La Rivelazione cristiana conosce due modi specifici di realizzare la vocazione della persona umana, nella sua interezza, all'amore: il Matrimonio e la Verginità. Sia l'uno che l'altra nella forma loro propria, sono una concretizzazione della verità più profonda dell'uomo, del suo «essere ad immagine di Dio»!"[62].

Considerando il sacerdozio uxorato in questa prospettiva, possiamo dire che lui è immagine di Dio in più sensi: è creato secondo l'immagine e somiglianza di Dio ed, essendo cristiano, ha ricevuto la grazia santificante che lo configura a Gesù Cristo, Figlio di Dio; mediante la grazia sacerdotale, è immagine e segno vivo del Cristo, Sommo Sacerdote, che ha dato interamente se stesso per la nostra salvezza; mediante l'amore sponsale, profondamente umano e cristiano, il sacerdote sposato, insieme alla sua famiglia, contribuisce attivamente a manifestare nel mondo il vincolo perfetto e definitivo che unisce Gesù Cristo alla Sua Chiesa.

Conclusioni

Il sacerdote sposato delle Chiese Orientali Cattoliche, specialmente in quelle di tradizione bizantina, considerato nella storia dei secoli XVIII-XXI e alla luce dei documenti magisteriali, ha percorso una via complessa fino a essere recepito e accolto come una ricchezza e segno della cattolicità. Il passaggio dallo statuto di realtà tollerata a quello di riconoscimento canonico e di positiva valutazione teologica e spirituale si è sviluppato come parte di un processo più ampio, in cui la Chiesa Cattolica ha maturato la coscienza di essere un'unità nella diversità: unità di fede e di vita sacramentale, di

[62] *Familiaris consortio*, n. 11.

comunione gerarchica col Successore di Pietro, che si esprime nella legittima diversità delle tradizioni e dei riti. Tutto questo è dovuto al dialogo tra i Romani Pontefici e le Chiese Orientali Cattoliche, al modo sempre più intenso in cui i Vescovi di Roma hanno tutelato il patrimonio e l'identità di queste Chiese locali e soprattutto al Concilio Vaticano II.

È vero che i Papi postconciliari si sono soffermati piuttosto sulla teologia del celibato, ma non dobbiamo dimenticare che il Santo Padre Giovanni Paolo II ha approvato il *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, con gli importantissimi canoni relativi alla disciplina, allo statuto e alla dignità dei sacerdoti sposati; più ancora, Papa Francesco, in *Amoris laetitia*, ha rilevato l'utilità dell'esperienza pastorale e di vita dei sacerdoti orientali sposati per la pastorale della famiglia nella Chiesa Cattolica. É anche vero che gli stessi sacerdoti sposati delle Chiese Orientali Cattoliche avrebbero voluto trovare nei documenti magisteriali sul sacerdozio più insegnamenti teologici e spirituali, ma si è pure capito che il clima teso del dibattito sul celibato sacerdotale nella Chiesa di rito latino, con riflessi anche nelle regole limitanti che riguardano la presenza del clero greco-cattolico coniugato in diaspora, nei territori occidentali di tradizione latina[63], non è da ignorare nella comunione intereclesiale.

---

[63] La presenza del clero orientale cattolico coniugato nei paesi occidentali, per il servizio pastorale dei loro fedeli emigrati, diventò un problema alla fine del secolo XIX, in seguito all'ampia emigrazione dei ruteni negli Stati Uniti. A causa dell'opposizione dei vescovi latini, la presenza dei sacerdoti sposati ruteni fu interdetta dalla Santa Sede, con i Decreti della Congregazione di Propaganda Fide del 1 ottobre 1890 (per USA) e del 1913 (per Canada). La Congregazione per la Chiesa Orientale riprese la stessa linea e con tre decreti (*Cum data fuerit* del 1° marzo 1929, *Qua sollerti* del 23 dicembre 1929 e *Graeci-Rutheni* del 24 maggio 1930) proibì l'esercizio del ministero sacro, inizialmente ai ruteni ma poi a tutti i sacerdoti orientali cattolici nell'America del Nord e del Sud, in Canada ed in Australia, ulteriormente applicato anche in Europa. Le eccezioni dovevano ricevere l'autorizzazione della Santa Sede, la quale consultava la Conferenza Episcopale del luogo. Anche la decisione della Congregazione per la Dottrina della Fede, del 20 febbraio 2008, ha previsto la possibilità della concessione della dispensa nei casi eccezionali da parte della Santa Sede. Un cambiamento importante accade con il Decreto *Pontificia praecepta de clero uxorato orientali*, emesso dalla Congregazione per le Chiese Orientali nel 14 giugno 2014: I Gerarchi Orientali delle Circoscrizioni Amministrative Orientali fuori dai territori tradizionali hanno ricevuto la facoltà di consentire il servizio pastorale dei sacerdoti coniugati nelle loro Circoscrizioni; la stessa facoltà è conferita agli Ordinari nel caso degli Ordinariati per i fedeli orientali privi di Gerarca proprio, ma sempre con l'obbligo di informare la

Tocca allora ai teologi, specialmente ai teologi orientali cattolici di approfondire e di presentare la teologia relativa al sacerdote sposato, rivolgendosi non soltanto alle risorse delle loro tradizioni teologiche e spirituali, ma anche ai documenti magisteriali e agli scritti che si riferiscono al sacerdote celibe. Non dobbiamo dimenticare che nel pensiero dei Santi Padri, il matrimonio e il celibato, pur essendo diversi come stati di vita, hanno come base la stessa teologia del Regno di Dio e la stessa spiritualità[64].

Il concetto di convenienza, assai utilizzato nei documenti magisteriali per illustrare la bellezza e il valore del celibato nella vita sacerdotale, mostra tutta la sua utilità per rilevare teologicamente i significati cristologici ed ecclesiologici del sacerdote sposato. Il Sacerdozio è unico ed è di Cristo. I ministri da Lui scelti, li rende partecipi al suo Sacerdozio, gli configura a Sé stesso nell'atto della Sacra Ordinazione in una maniera totale, che abbraccia tutto il loro essere e la loro concreta esistenza e i doni che la specificano, come celibi oppure sposati. Ma insieme alla configurazione ontologica, Il Signore conferisce anche la grazia sacerdotale per servire e per vivere pienamente il loro sacerdozio, fino in fondo, ovviamente nel loro proprio stato di vita. Per questo motivo trovo illuminante l'affermazione di Renzo Lavatori: «Non vi è conflittualità o contrapposizione o rivalità; non si tratta di una graduazione di maggiore o minore ministerialità. È necessario invece ricuperare una profonda e vitale unione tra i due modi diversi di vivere lo stesso sacerdozio[65]. La convenienza non toglie la diversificazione, ma rileva una

---

Conferenza Episcopale del luogo e la Congregazione per le Chiese Orientali; e, invece, „nei territori dove i fedeli orientali sono privi di una struttura amministrativa specifica e sono affidati alle cure dei Vescovi latini del luogo, tale facoltà continuerà ad essere riservata alla Congregazione per le Chiese Orientali, che la eserciterà in casi concreti ed eccezionali dopo aver sentito il parere delle rispettive Conferenze Episcopali"(Congregatio pro Ecclesiis Orientalibus, *Pontificia Praecepta de Clero Uxorato Orientali*, 14 giugno 2014, AAS 106 (2014), 496-499). Per approfondimenti, vedi A. TANASIYCHUK, *"Pontificia Praecepta de Clero Uxorato Orientali" e la questione del celibato presso le Chiese Orientali Cattoliche*, in *Prawo Kanoniczne,* 58 (2015), n. 4, 155-173. V. Parlato, *Sacerdozio e celibato nella Chiesa Cattolica*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale.* Rivista telematica (*https://www.statoechiese.it*), fascicolo n. 6 del 2020, 62-63.

64 J. MEYENDORF, *Căsătoria, perspectivă ortodoxă*, ediția a doua revizuită, traducere, prefață și note de Cezar Login, Ed. Renașterea – Ed. Patmos, Cluj-Napoca, 2012, 87-90.

65 R. LAVATORI, R. POLIERO, *Il prete: identità e missione. Squarcio sul suo ministero*, Casa Mariana Editrice, Frigento 2013, 376.

certa diversità che si esprime al livello della complementarità e non della contrapposizione.

Infatti, a livello dell'esperienza ecclesiale della Chiesa Romena Unita con Roma, sia il prete celibe che il prete coniugato sono stati e sono tuttora considerati come due forme distinte di rispondere alla vocazione ed al servizio sacerdotale, che non si escludono reciprocamente, bensì, si completano convenientemente nella vita ecclesiale. L'ammirazione e la grandissima stima del celibato sacerdotale non comportano la sottovalutazione del sacerdozio uxorato, così come "l'onore dello stato dei chierici uniti in matrimonio sanciti attraverso i secoli della Chiesa primitiva e delle chiese Orientali"[66] non implica la non considerazione del prete celibe. La concezione antagonista del rapporto tra il sacerdote sposato e il sacerdote celibe è estranea alla tradizione della Chiesa Romena Unita con Roma. Ciò che conta veramente nell'ambiente ecclesiale è il modo virtuoso di vivere il sacerdozio, nel celibato o nel matrimonio. La santità e la castità sono richieste a tutti i sacerdoti, indipendentemente dal loro stato di vita, ma in conformità con la propria situazione esistenziale.

È più che mai necessario un approccio sistematico e dogmatico, capace di fondamentare e di rilevare la maniera in cui la stessa persona vive i due Sacramenti – Matrimonio e Sacerdozio e realizza la sua missione per la propria salvezza e per la salvezza delle anime. Questa mancanza deve essere supplita non soltanto perché il sacerdote sposato è una risorsa importante per le Chiese Orientali Cattoliche, ma anche perché approfondendo la teologia e la spiritualità del sacerdote sposato possiamo offrire ai sacerdoti stessi un appoggio utile nell'esercizio del loro ministero.

---

[66] *CCEO*, can. 373.

A klerikus eltiltása
az eucharisztikus ünnepléstől

Imre-Róbert LUKÁCS

Abstract. The Second Vatican Council supported and urged all priests to present the Holy Eucharist daily: "In the mystery of eucharistic sacrifice, in which priests carry out their main task, the work of our redemption continues; it is therefore highly recommended that it be presented on a day-by-day level, which is a sacred act of Christ and the Church even if the presence of the faithful cannot be ensured."

Since the People of God are called to gather in the eucharistic communion under the leadership of the bishop or a priest entrusted by him, the bishop has the right to forbid any priest from celebrating the Eucharist, insofar as this celebration is an obstacle to the aspiration of the People of God for unity and does not contribute to the building of the Body of Christ.

Individual situations have an impact on the priest's eucharistic celebration, so celebrating mass can become divisive, it divides the unity of the People of God and invades the Body of Christ. When such a case arose, the bishop of the diocese, in the interests of the Church, must restrict the priest's rights in relation to the presentation of the Eucharist. The priest may be subject to ecclesiastical punishment, but they may also limit the right to present the eucharist, which is not a punishment, but a pastoral measure in the interest of the Church.

When there is a conflict between the rights of individuals and the common good, rights to the common good take precedence over the rights of the individual. The Code explicitly acknowledges that the Ecclesiastical authority has the power to direct the exercise of the specific rights of the believers of Christ in the public interest.

Keywords: *punishment; censures; expiratory penalties; application of penalties; the cessation of penalties; impediment; irregularities.*

A II. Vatikáni Zsinat Egyházról szóló konstitúciójában részletesen tárgyalja a Krisztus által rendelt apostoli szolgálatot ellátók (pápa, püspökök, papok, diakónusok) feladatát. A konstitúció második fejezetében Isten egész népéről beszél, amelyhez nemcsak a felszentelt szolgák, de a világi krisztushívők is tartoznak. A két csoport viszonyáról így tanít a zsinat: „A Krisztusban nyert újjászületésből eredően közös a tagok méltósága, közös az istengyermekség kegyelme, közös a meghívás a tökéletességre, egy az üdvösség, egy a remény és osztatlan a szeretet.[...] Bár egyeseket Krisztus akarata tanítóknak, a misztériumok sáfárainak és pásztoroknak rendelt mások javára, teljesen egyenlő mindnyájuk méltósága és tevékenysége minden hivő közös feladatában, Krisztus Teste építésében”[1].

A II. Vatikáni Zsinat egyik nagy újdonsága annak a hangsúlyozása, hogy minden keresztény hívő hivatott a tökélességre: „Az Úr Jézus minden tanítványát együttesen és egyenként meghívta az életszentségre: «Legyetek tökéletesek, amint mennyei Atyátok tökéletes» (Mt 5,48). Mindegyikükre elküldte ugyanis a Szentlelket, aki belülről arra indítja őket, hogy szeressék Istent teljes szívükből, teljes lelkükből, teljes elméjükből és minden erejükből, és úgy szeressék egymást, ahogyan Krisztus szerette őket... Tehát bármilyen rendű és rangú keresztény hivatott a keresztény élet teljességére és a tökéletes szeretetre”[2].

A Törvénykönyv 276. kánonja szerint „a klerikusok különösen is kötelesek életmódjukban a szentségre törekedni, hiszen a felszenteléssel új címen is Istennek szentelődnek, és ők Isten misztériumainak kezelői Isten népe szolgálatára”.

Az 1917-es törvénykönyv kiemelte, hogy a klerikusoknak szentebb életet kell élniük, mint a laikusok úgy bensőleg, mint külsőleg. A jelen kánon kerül mindenféle összehasonlítást és a II. Vatikáni Zsinat tanítást követi: „Az áldozópapok a püspökök rendje körül lelki koszorút alkotnak. Krisztus az örök és egyetlen közvetítő által részesednek a püspöki szolgálat kegyelméből. Miként a püspökök ők is feladatukban való mindennapos helytállás révén növekedjenek Isten és a felebarát szeretetében, tartsák fenn

---

1 II. Vatikáni zsinat, az Egyházról szóló dogmatikus konstitúció, *Lumen gentium* (=LG), in AAS, 57 (1965) 32.

2 Uo. 40.

a papi közösséget, bővelkedjenek minden lelki jóban, és mindenki előtt Isten élő tanúbizonysága legyenek. A papok saját népükért és Isten egész népéért hivatalosan könyörögnek és mutatják be az áldozatot, tudva, hogy mit tesznek, és ahhoz hasonlóvá válnak”[3].

A jelenlegi törvénykönyv a klerikusok szentségre törekvésével kapcsolatosan egészen másra helyezi a hangsúlyt, megjelölve ugyanakkor, hogy a tökéletesség, amelyre minden papnak törekednie kell, hogyan érhető el. Míg az előző törvénykezés az ordináriust figyelmeztette arra, hogy figyeljen a papok lelkiekben való gyarapodására, a jelenlegi törvény azt hangsúlyozza, hogy minden egyes pap számára a személyes ügyének kell lennie olyan életet élni, hogy a keresztény tökéletesség egyre jobban láthatóvá váljon benne. A világ mentalitása mindig kihívás a klerikus számára, ezért a papnak mindent meg kell tennie annak érdekében, hogy a lelkiélet elsőbbséget élvezzen életvitelében, és állandó kapcsolatban legyen Krisztussal, ezáltal erősítve kapcsolatát embertársaival, világiakkal és klerikusokkal[4].

A világi papok a szolgálatukban válhatnak szentté. Nagyon érdekes, hogy a megszentelődés eszközei közül ez van az első helyen. Nemcsak azzal emelték ki, hogy az első pont alá helyezték, hanem az *imprimis* (mindenek előtt) szó használata is ezt kívánja kihangsúlyozni.

> „A megyéspüspök Isten misztériumainak a rábízott részegyházban eső szétosztója, az egész liturgikus élet irányítója, előmozdítója és őre. Az Egyház fő megnyilvánulása ugyanis megvalósul, valahányszor a szentmisét ünneplik, éspedig főleg a székesegyházban, Isten egész szent népének teljes és tevékeny részvételével, egyetlen oltárnál egyetlen imádsággal, a papjaitól, diakónusaitól és segédkezőitől körülvett püspök elnöklete alatt”[5].

A papok „az Eucharisztiát *„in persona Christi”* vezetik; tanúságot tesznek, és a közösség szolgálatát végzik, nem csupán a jelenlévők, hanem

---

[3] Uo. 40-41.

[4] KLÉRUS KONGREGÁCIÓ, *A papi élet és szolgálat direktóriuma*, 1994. január 31., 37. in https://regi.katolikus.hu/konyvtar.php?h=446#PE55

[5] *Redemptionis Sacramentum,* Istentiszteleti és Szentségi Fegyelmi Kongregáció, Instrukció, *Egyes megtartandó, illetve kerülendő dolgokról a legszentebb Eucharisztiával kapcsolatban*, 2004 március 25, 19-25., in https://regi.katolikus.hu/konyvtar.php?h=242.

az egész Egyház javára. Következetesen ahhoz tartsák magukat, amire a szenteléskor ígéretet tettek, és amit a krizmamisében megújítanak"[6].

II. Vatikáni Zsinat támogatta és szorgalmazta, hogy minden pap naponta mutasson be szentmisét: „Az eucharisztikus áldozat misztériumában, melyben a papok legfőbb feladatukat végzik, megváltásunk műve folytatódik; ezért nagyon ajánlatos a naponkénti bemutatása, mely akkor is Krisztusnak és az Egyháznak szent cselekménye, ha a hívek jelenléte nem biztosítható. Az Eucharisztikus szeretet „az egész papi élet központja és gyökere azáltal, hogy ami az áldozati oltáron végbemegy, azt a papi lélek törekszik önmagára vonatkoztatni. Ez azonban csak úgy érhető el, ha maguk a papok Krisztus misztériumában az imádság révén egyre inkább elmélyülnek"[7]. Az 1983-as Egyházi Törvénykönyv átveszi ezt a tanítást a 276.[8] és 904.[9] kánonokban. Ezt az üzenetet Szent II. János Pál pápa a szeminaristák esetében is kihangsúlyozza: „Nagyon helyes, hogy a szeminaristák naponta részt vegyenek a szentmisén, hogy ennek egyenes folytatása lehessen az a kötelezettség, hogy papként *naponta* misézzenek[10].

A Klérus Kongregáció által kiadott direktórium szintén kiemeli: „Emlékeztetnünk kell arra, hogy a szentmise mindennapos bemutatásának a pap számára pótolhatatlan értéke van akkor is, ha egyetlen hívő sem vesz részt rajta. Egész napja és a napi szolgálat központjaként kell megélnie, mint vágyának gyümölcsét és a lehetőséget arra, hogy mélységesen és gyümölcsözően találkozzék Krisztussal. Nagyon ügyeljen rá, hogy áhítattal és összeszedett lélekkel misézzen"[11].

---

6 Uo. 29-33.

7 II. Vatikáni zsinat, határozata a papi szolgálatról és életről, *Presbyterorum ordinis* (=PO), 13-14., https://regi.katolikus.hu/konyvtar.php?h=15#PO5

8 …"nyomatékosan felhívjuk a papokat, hogy naponta ajánlják fel az eucharisztikus áldozatot…"

9 A szentmise naponta történő bemutatása nagyon ajánlott, a papok számára, mert különben nem tudnak gondoskodni Isten népéről, és nem tudnak megfelelően eljárni Krisztusnak a főnek személyében, a tanítói, a megszentelői és kormányzói feladatok teljesítésekor. vö. 1008. k.

10 *Pastores dabo vobis*, II. János Pál pápa, Szinódus utáni apostoli buzdítás, 1992. március 25, 48., in https://regi.katolikus.hu/konyvtar.php?h=83#PD24.

11 *A papi élet és szolgálat direktóriuma*, 49.

Az Eucharisztia ünneplésének központi helyet kell elfoglalnia minden pap életében, ezért a Törvénykönyv kijelenti: „megengedetten az a pap ünnepli az eucharisztiát, akit ebben a kánoni törvények nem akadályoznak…”[12].

A Kódex két korlátozást említ az eucharisztikus ünnepléssel kapcsolatosan, amely érvényes minden papra. Az első az a kötelesség, mely szerint a papnak a kegyelem állapotában[13] kell lennie, ami az Eucharisztia természetéből fakad. A második előírás az eucharisztikus böjtre vonatkozik, ami az ünneplésre és a szentáldozásra való kötelező felkészülést jelenti. Minkét előírás személyes, csak a papra vonatkozik ezek figyelembevétele, kivéve, ha az ügy közismert.

A korlátozások értelmében léteznek tehát esetek, amikor a pap akadályoztatva van, vagy el van tiltva a szentmise bemutatásától, akár a törvény előírása miatt vagy akár az illetékes elöljáró tiltása által, és egyáltalán nem mutathat be szentmisét, vagy csak bizonyos körülmények között mutathatja azt be.

A Kódex a következő okokat sorolja fel, amelyek korlátozzák a papot az eucharisztikus cselekmény végzésében:

- cenzúrák (kiközösítés, tilalom, felfüggesztés),
- jóvátevő büntetések,
- szabálytalanságok és akadályok,
- a klerikusi állapot elvesztése,
- a törvényes elöljáró tiltása.

Igazság és Irgalmasság

Mivel az Eucharisztiában benne van az Egyház minden lelki java,[14] és „az egész papi élet középpontja és gyökere”,[15] súlyos ok kivételével egyetlen papnak sem tiltható meg az Eucharisztia ünneplése, amiért őt végül

---

[12] „Licite Eucharistiam celebrat sacerdos lege canonica ***non impeditus*** servatis praescriptis canonum qui sequuntur” 900. k. 2. §.

[13] lásd 916. k.

[14] PO. 5.

[15] PO. 14.

is felszentelték. A jogok szabad gyakorlást korlátozó törvényeket szorosan kell értelmezni[16].

Másrészt az egyházmegye püspökének „különös gondoskodással kell kísérnie papjait, hallgassa meg őket, mint segítőtársait és tanácsadóit, védelmezze jogaikat és gondoskodják arról, hogy állapotukhoz tartozó kötelezettségeiket kellőképpen teljesítsék”[17], és „minden módon igyekezzék előmozdítani a krisztushívők életszentségét, … állandóan törekedjék arra, hogy a gondjára bízott krisztushívők a szentségek kiszolgáltatása által növekedjenek a kegyelemben, s megismerjék és éljék a húsvéti misztériumot”[18].

Az Egyház és a lelkek java azonban alkalmakként megkövetelheti, hogy az egyházmegyés püspök korlátozza a pap azon jogát, hogy az Eucharisztiát bemutathassa. Mivel ez az intézkedés korlátozza a pap jogát, mint utolsó lehetőséget kell alkalmazni, amikor már semmilyen más intézkedés nem segíthet.

> „A papokat, akik püspöki feladataiknak és gondjaiknak egy részét vállalják, és ezeknek szentelik magukat a mindennapok teendőiben, fiaiknak és barátaiknak tekintvén mindig megkülönböztetett szeretettel szeressék; legyenek készen meghallgatásukra, s velük meghitt jóviszonyban arra törekedjenek, hogy egységes lelkipásztori gyakorlatot alakítsanak ki az egész egyházmegyében. Törődjenek lelki, szellemi és anyagi állapotukkal, hogy papjaik szentül és jámborul tudjanak élni, s szolgálatukat hűségesen és eredményesen tudják végezni”[19].

Még mielőtt az egyes klerikusokra kiróható büntetésekről szólnánk, fontos emlékezetünkbe idézni, hogy egyházi törvénykönyvben a legfőbb cél mindig a lelkek üdve (salus animarum). A büntetések alkalmazásakor nem kerülhet előtérbe pusztán a szigorú igazságosság, hanem helyet kell kapnia

[16] „Azokat a törvényeket, melyek büntetést állapítanak meg, a jogok szabad gyakorlást korlátozzák, vagy a törvény alól kivételt tartalmaznak, szorosan kell értelmezni.” 18. k. „A közigazgatási intézkedéseket a szavak sajátos jelentésének és az általános szóhasználatnak megfelelően kell értelmezni; kétség esetén azok, … a személy jogait korlátozzák, … szorosan értelmezendők; a többiek tágan.” 36. k. 1. §.

[17] 384. k.

[18] 387. k.

[19] II. Vatikáni zsinat határozata a püspökök pásztori szolgálatáról, *Christus dominus* (=CD) 16. in https://regi.katolikus.hu/konyvtar.php?h=6

az irgalmasságnak is[20]. Az 1341. kánonban megfogalmazott, a büntetések alkalmazásával kapcsolatos alapelv a büntetések célját is magába foglalja. A kánon szerint a büntetések célja: a botrány helyrehozatala, az igazság helyreállítása és a tettes megjavítása.

Cenzúrák

Az 1917-es Törvénykönyv leírását használjuk a cenzúra magyarázatához, mivel az 1983-as Kódex nem ad erre meghatározást.21 Három lényeges elem van ebben a meghatározásban: valami jótól való megfosztás, makacsság, felmentés. Megfosztás: az Egyház a bűncselekmény elkövetőjét megfosztja valamilyen lelki jótól, mely fölött az Egyháznak hatalma van. Természetesen az Egyház nem tud és nem is akar mindenféle lelki jótól megfosztani. Makacsság: a büntetés a makacs és engedetlen, megjavulni nem akaró elkövetőre vonatkozik. Aki ismerve semmibe veszi a törvényt vagy parancsot, melyhez büntetés van kapcsolva (late sententiae), vagy aki büntetés kiszabása előtt (ferendae sententiae), a figyelmeztetés ellenére, ugyanúgy elköveti a bűncselekményt, vagy visszautasítja vezeklését vagy a kár megtérést. Felmentés: mivel a cenzúra feltétezi a makacsságot, ezért nem lehet örökös, vagy meghatározott vagy meghatározatlan időre szóló, vagy ad nutum superioris. Ha a személy bűnbánatot tart, teljesíti a törvényesen kirótt kötelezettségeket, jogában áll kérni a cenzúra elengedését[22].

Az 1312. k. 1. §. 1. három büntetést, cenzúrát sorol fel, amelyeket a kánonjog „gyógyító büntetéseknek" nevez: kiközösítés, tilalom, felfüggesztés, ezek a 1331-1333. kk.-ban találhatóak. A Törvénykönyv nem tartalmaz más gyógyító büntetést vagy cenzúrát. A cenzúrának, mint büntetésnek, nem csak az a célja, hogy büntessen, hanem az is, hogy a vétkes személyt visszavezesse a közösségbe, a szolgálatba. Ezért a kánon előírása

---

[20] P. ERDŐ *„Salus animarum: suprema lex", A lelkek üdvösségére való utalások az egyház hatályos törvénykönyvében*, in. Kánonjog 5 (2003), 12-13.

[21] 1917. CIC, 6. k. 2. §; és a 21. k.

[22] Ld. A. CALABRESE, *Diritto penale canonico* (=*Diritto penale*), 2-nd ed., Vatican City, Libreria Editrice Vaticana, 1996, 114.

szerint nem büntethető a személy[23] „hacsak a törvény vagy a parancs által elkövetett külső megsértése szándékosság vagy gondatlanság miatt súlyosan nem beszámítható"[24]. „A szabály külső megszegése után a vélelem a beszámíthatóság mellett szól, hacsak ennek az ellenkezője ki nem tűnik."25 A Kódex tovább megy és felsorolja, kik azok, akik nem részesülnek egyáltalán büntetésben,[26] illetve kevesebb[27] vagy több[28] büntetést kapnak.

Az 1983-as Törvénykönyv szerint a kiközösítés, tilalom, felfüggesztés mindig cenzúrák, azaz gyógyító büntetések és soha nem jóvátevő büntetések. A kiközösítés és a tilalom büntetések beállása, kimondása vagy kinyilvánítása után tilos a papnak „bármilyen szolgálati részvételt vállalni az eucharisztia áldozatának ünneplésében vagy bármilyen istentiszteleti szertartásban", „szentségeket vagy szentelményeket végezni és szentségeket felvenni"[29]. A felfüggesztés csak klerikusokra róható ki, eltiltva őket „a rendi hatalom összes vagy bizonyos cselekményeitől"[30]. Cenzúrákat és jóvátevő büntetéseket a törvény rendel el, vagy büntető parancs által kilátásba helyezhet büntetést az a hatóság, amely kormányzati hatalmánál fogva parancsot adhat ki[31]. A latae sentenciae cenzúrák esetében a büntetés automatikusan áll be a bűntetetendő cselekmény elkövetésével, nincs szükség az elöljáró vagy bíró közbelépésére. Ha az önmagától beálló büntetésről csak az elkövető tud, a törvény által előírt büntetést kell megtartania. A Törvénykönyv bizonyos esetekben gondoskodik a krisztushívők szükségleteinek teljesítése érdekében az önmagától beálló büntetés felfüggesztéséről[32]. Ebben az esetben egy latae sententiae cenzuráról van szó, amelyet nem mondtak ki, és ha a hívek egyike a szentségek, szentelmények kiszolgáltatását vagy a klerikus kormányzati

[23] Ez igaz a jóvátevő büntetésekre is.
[24] 1321. k. 1. §.
[25] 1321. k. 3. §.
[26] 1323. k.
[27] 1324. k.
[28] 1326. k.
[29] 1331. k. 1. §. 1-2.; 1332. k.
[30] 1333. k. 1. §. 1.
[31] 1315. k 1. §.; 1319. k. 1. §.
[32] lásd. 1335. k.

intézkedését kéri, bármilyen okból, a cenzúra alatt lévő klerikus törvényesen teljesítheti ezt a kérést.

Ha a szentségek kiszolgáltatásáról van szó, a felfüggesztett klerikusnak előbb gyónnia kell, vagy legalább bűnbánatot tartania, hogy megfelelően felkészülve szolgáltassa ki a szentséget és a kegyelem állapotában legyen. Ha a hívő tudja, hogy a klerikus cenzúra alatt van, annak ellenére törvényesen kérheti a szentség kiszolgáltatását, mert pl. őszintén vágyódik, hogy a szentségben részesüljön.

A cenzúra, mint gyógyító büntetés megszűnik, amikor az elkövető megbánja tettét és kéri a büntetés elengedését. A cenzúra megszűnik, amikor egy megfelelő hatalommal rendelkező személy elengedi azt, vagy maga a törvény mozdítja el a büntetést[33]

Jóvátevő büntetések

A jóvátevő büntetések célja, hogy megbüntesse azt a személyt, aki vétett egy isteni vagy egy egyházi törvény ellen, azért, annak érdekében, hogy az okozott kárt megtérítse.

> „A jóvátevő büntetések, melyek a tettest örökre vagy meghatározott, illetve meghatározatlan időre sújthatják…”[34].

Az 1336. k. 1. §. öt jótevő büntetést sorol fel. Általában utólag kimondandó büntetések, és csak azok, amelyek eltiltanak a hivatal gyakorlásától, hivataltól, feladatok végzésétől, stb. lehetnek latae sententiae büntetések[35]. A Kódex kifejezetten kijelenti, hogy lehetséges a rendi hatalom megtiltása[36]. Ez természetesen magába foglalja az Eucharisztia bemutatását is. Mivel azonban az 1983 Kódex szerint a felfüggesztés egy cenzúra, a jóvátevő büntetés, amely eltilt a rendi hatalom gyakorlásától, nem nevezhető felfüggesztésnek. A jóvátevő büntetés, amely önmagától beálló, kinyilvánítható az illetékes elöljáró által vagy a bíró által ítéletben

---

33 lásd. 1354-1356. kk.; 1313. k.

34 1336. k.

35 Ld. 1336. k. 2. §.

36 1338. k. 2. §. Ld. A. BORRAS, *Les sanctions dans l'Église, Commentaire des canons 1311 – 139*, Paris, Éditions Tardy, 1990, 92.

kimondható. A ferendae sentenciae, jóvátevő büntetést kimondhatja az illetékes elöljáró vagy a bíró, amikor az elkövetőt bűnösnek találja. A Kódexünk tartalmaz egy korlátozást a büntetendő cselekményekkel kapcsolatban. Az elévülés után sem a cenzúra, sem pedig a jóvátevő büntetés nem mondható ki[37]. Hasonlóképpen tartalmaz a Kódex egy korlátozást a büntetések végrehajtásával kapcsolatosan is, amelyeket ítéletben vagy határozat útján mondtak ki[38]. Egy jóvátevő büntetés megszűnik, ha a büntetést teljesítették, vagy ha egy illetékes hatóság azt elengedte[39].

Szabálytalanságok és akadályok

A szent rendek felvételekor vagy azok gyakorlása során elkövetett szabálytalanságok mindig büntetendő cselekményekből fakadnak, és akkor is életbe lépnek, ha az ordinárius eltekint a büntetés alkalmazásától, kivéve azt az esetet, ha nem volt büntetendő cselekmény. A szabálytalanság vagy akadály ellenére felvett rend gyakorlása, vagy ha a szabálytalanság később áll be, nem teszi a szent cselekményt érvénytelenné, és maga a rend felvétele is érvényes volt. Az egyszerű akadályok és a szabálytalanságok, mint következmények közötti különbség alapvetően az, hogy az azok alapját képező tettek megszűnése esetén az akadály megszűnik, de a szabálytalanság nem[40].

Szabálytalanságok

A szabálytalanságok és az akadályok a rendek felvételekor vagy azok gyakorlásakor nem konkrét büntetések, még akkor sem, ha egy bűncselekmény az alapjuk. Céljuk, hogy biztosítsák minazok alkalmasságát, akik az oltárnál szolgálnak, valamint a megfelelő tiszteletet a szentségek iránt. A szabálytalansággal, akadállyal kapcsolatos tudatlanság nem ment

---

37 Ld. 1362. k.

38 Ld. 1363. k.

39 M. PAL, P., *Euharistia în doctrina canonistică*, Extras din Revista Institutului Teologic Romano-Catolic Franciscan din Roman «*Studii franciscane*» Nr. 3/2003, 6.

40 P. ARTNER, *A kánoni büntetések alkalmazását megelőző fegyelmi intézkedések*, SzIT., Bp. 2013, 189-190.

fel azok hatása alól[41]. Egy szabálytalanság a bűncselekmény elkövetésével önmagától áll be, az illetékes elöljáró közbelépése nélkül.

A szabálytalanság egy akadály, és természeténél fogva örök[42]. Éppen ezért csak az illetékes elöljáró által adott felmentéssel szűnik meg. Bár a jelenlegi Kódex nem tesz különbséget az ex defectu és az ex delicto szabálytalanságok között, mint ahogyan az a korábbi Törvénykönyv tette[43], de a megkülönböztetés még mindig megfelelő.

A jelenlegi Kódex öt szabálytalanságot sorol fel, amelyeknek visszaélés (offense) vagy bűncselekmény az alapja. Négyet közülük a személy okoz, és ezért válik szabálytalanná a rendek felvételére vagy azok gyakorlására:

1. aki, akárcsak polgárilag házasságot kísérelt meg, akár úgy, hogy őt magát házassági kötelék, szent rend, vagy nyilvános, örök tisztasági fogadalom akadályozta a házasságkötésben, akár úgy, hogy a nőt kötötte érvényes házasság vagy ugyanilyen fogadalom;

2. aki szándékos emberölést követett el, vagy sikeresen magzatelhajtást végzett, és mindaz aki ebben pozitívan közreműködött;

3. aki magát vagy mást súlyosan megcsonkított, vagy öngyilkosságot kísérelt meg;

4. aki püspöknek vagy áldozó papnak fenntartott, a szent rend gyakorlásával járó cselekményt végzett akár úgy, hogy nem vette fel az illető rendet, akár úgy, hogy annak gyakorlásától valamilyen kinyilvánított vagy kiszabott kánoni büntetéssel el volt tiltva[44]. Az a személy, aki a hitehagyás, az eretnekség vagy a szakadárság büntető cselekményét követte el, nem veheti fel a rendeket, amennyiben a bűncselekmény nyilvános[45].

Természetüknél fogva a szabálytalanságok örökre kötik a személyt és csak az illetékes hatóság felmentésével szűnnek meg. Ha a személy szabálytalanul gyakorolja a felvett rendet, el van tiltva az Eucharisztia ünneplésétől addig, amíg a szabálytalanság alól felmentést kap. Sürgősség esetén a Kódex engedélyezi egy ilyen szabálytalanságban levő személynek a

---

[41] Ld. 1045. k.

[42] Ld. 1040. k.

[43] 983. k., 1917-es Törvénykönyv.

[44] 1041. k. 3°-6°, 1444. k. 1. §. 3°.

[45] 1041. k. 2. §.; 1044. k. 1. §. 1, 2°.

rend gyakorlást, amennyiben a bűncselekmény nem közismert, az illetékes hatóság nem érhető el, valamint az elhagyásból súlyos kár vagy a jó hírnév elvesztése származna. Amennyiben ez az eset áll fenn, a lehető legrövidebb időn belül az illetékes hatósághoz kell fordulni[46].

Van még egy szabálytalanság, amely szabálytalanná teszi a rendek felvételét annak a személynek az esetében, aki valamilyen fajta elmebetegségben szenved, melyről a szakértők a meghallgatás után úgy ítélik, hogy az alkalmatlanná teszik őt a szolgálat megfelelő ellátására[47]. Az ilyen szabálytalanságban levő személy ex defectu szabálytalanságban van. Ez a szabálytalanság csak akkor teszi érvénytelenné a szentelést, ha a személy állapota annyira súlyos, hogy képtelen az emberi cselekedet végrehajtására, ami követelmény a szent rend szándékos felvételéhez. Más esetekben a szentelés törvénytelen az egyházi törvény előírása szerint, amely megtiltja a szentelést és a személy akadályozva van a rend gyakorlásában, ameddig az elöljáró a szakértők meghallgatása után nem engedélyezi a felvett rend gyakorlását[48].

Ez a szabálytalanság nem azonos azoknak a személyeknek az esetével, akiknek pszichológiai problémáik vannak és azért nem alkalmasak a szent rend felvételére. Pl. a személy excentrikus, nem tud emberi kapcsolatokat kialakítani és fenntartani másokkal, stb. Még akkor is, ha a jelöltben meglévő problémák nem is annyira súlyosak, hogy a szent rendek felvételében szabálytalanná tegyék, mégsem engedhető a szenteléshez, ha az illetékes püspök úgy látja róla, hogy nem rendelkezik azokkal a pszichológiai képességekkel, amelyek a szent rend felvételéhez szükségesek[49].

Akadályok

A szenteléssel kapcsolatos és a felvett rend gyakorlásával kapcsolatos akadályok természetüknél fogva nem örökösek, ezért megszűnnek az illetékes elöljáró közbelépése nélkül. Az érvényes házasság akadály a

[46] Ld. 1048. k.
[47] 1041. k. 1°.
[48] 1044. k. 2. §. 2 °.
[49] 1029. k., vö. 241. k. 1.§.; 642. k.

szentelésnél és a felvett rend gyakorlásánál, kivéve a nős diakónus esetében, aki házasságát a szentelés előtt kötötte meg. Ha az akadályozott férfi felesége meghal, vagy ha a házasság érvénytelensége bebizonyosodik, az akadály megszűnik. Egy személy, aki a klerikusi állapothoz nem illő hivatalt gyakorol, vagy vagyonkezelést lát el (285. k.; 286. k.), valamint az újonnan megkeresztelt, hacsak az ordinárius megítélése szerint nem eléggé kipróbált, akadályoztatva vannak a rend felvételében[50] és úgyszintén akadályoztatva vannak a rend gyakorlásában, amelyet törvénytelenül vettek fel[51].

„Aki valamilyen fajta elmebetegségben vagy más pszichés betegségben szenved", az 1041. k. 1° szerint akadályoztatva van a felvett rend gyakorlásában, ameddig az ordinárius a szakértők meghallgatása után úgy ítéli, hogy az akadály már nem áll fenn és a személy gyakorolhatja a felvett rendet.

Számos pszichés betegség, amelyek a személyt képtelenné teszik a házassági jogok és kötelességek teljesítésére, pl. alkoholizmus, szexuális rendellenesség, stb. szintén akadályt jelentenek a felvett rendek gyakorlásában a 1044. k. 2. §. 2° szerint. Ezek a függőségek vagy rendellenességek súlyos hátrányt jelenthetnek a szolgálat megfelelő gyakorlásában, kárt okozhatnak az Egyháznak és a híveknek, talán a felszentelt személy nem tudja megfelelően végezni a munkáját, de nem jelentenek akadályt a felvett szent rend megengedett gyakorlásában, hacsak nem teszik lehetetlenné a személynek, hogy helyesen és megfelelően végezze az eucharisztikus cselekményt és a szentségek ünneplését[52].

Egyértelmű, hogy egy személy a 1044. k. 2. §. 2° alapján vagy akadályoztatva van a rend gyakorlásban vagy nem. Nincs köztes megoldás. Nem lehetséges az, hogy a papnak akadályozva van az Eucharisztia nyilvános ünneplése, de nincs akadályozva az Eucharisztia privát módon való megünneplése[53].

---

[50] 1042. k. 2°-3°

[51] 1044. k. 2. §. 1°

[52] A Hittani Kongregáció nem adott ki arra vonatkozó utasítást, hogy egy alkoholista pap jogi értelemben akadályoztatva van a rendek gyakorlásban.

[53] vö. SUPREME TRIBUNAL OF THE APOSTOLIC SIGNATURA, definitive sentence, 9 March 1993, prot. no. 22571/91 CA, Pittsburgen.

Nem egyértelmű azonban az, hogy eltiltható-e a szolgálattól az a pap, aki pszichikai betegségben szenved és a betegsége képtelenné teszi a szolgálati papság gyakorlására. A fent említett törvény alapján nem tiltható el. A törvényeket, amelyek a jogok szabad gyakorlást korlátozzák, szorosan kell értelmezni[54]. Ha egy papnál csak valószínű, hogy akadályoztatva van a rend gyakorlásában, az a gyakorlatban nem akadályozott[55].

Egy pap akadályoztatva van a felvett rend gyakorlásában az 1044. k. 2. §. 2° alapján, amikor az ordináriusa, meghallgatva a szakértőket, úgy ítéli meg, hogy a pap pszichés betegsége olyan mértékű, ami megakadályozza őt abban, hogy papként működjön[56]. Amikor az ordinárius a szakértők véleménye alapján meghozza a döntést, a pap tudomására kell hoznia , hogy az egyáltalán nem gyakorolhatja a papságát, még privát módon sem. Nem ünnepelheti az Eucharisztiát még akkor sem, ha csak egyetlen személy van jelen.

A klerikusi állapot elveszítése

A pappá szentelés után a pap elveszítheti a klerikusi állapotát:

1. a szentelés érvénytelenségének megállapításával;
2. a büntetés kiszabásával;
3. a pápa leiratával[57].

A klerikusi állapot elvesztésével az érvényesen felszentelt papnak meg van tiltva a rendi hatalom gyakorlása, kivéve a gyónás szentségének a kiszolgáltatása halálveszélyben levő személyeknek[58].

A szentelés érvénytelen lehet a lényeges hiányosságok miatt, mint pl. a kánoni forma vagy anyag miatt, vagy a megfelelő szándék hiánya a szentelő püspök vagy a szentelendő pap részéről. A felszentelt papnak magának vagy ordináriusának a joga, hogy kivizsgáltassa a szentelés érvényességét. A keresetlevélnek a Szentszékhez való elküldésével a

[54] Ld. 18. k.

[55] 14. k. „A törvények, még ha jogcselekményt érvénytelenítőek vagy jogképességet megsemmisítőek is, jogkétség estén nem köteleznek;…”

[56] Ilyen betegségek: pszichopata, skizofrénia, paranoia, depresszió, stb.

[57] 290. k.

[58] Ld. 292 és 976. kk.

szentelés érvényességét kivizsgáltató klerikusnak meg van tiltva a rendi hatalom gyakorlása[59]. Ha fennáll a valószínűsége a szentelés érvénytelenségének, a pap ne szolgáltassa ki a szentségeket, mert azok érvénytelenek lennének, még akkor is, ha a szentelés érvénytelenségét még nem bizonyították be.

A Szentszékre tartozik annak a megállapítása, hogy a szentelés érvénytelenségét adminisztratív úton vagy bíróságon állapítja meg[60]. Amennyiben a szentelés érvénytelensége adminisztratív úton vagy két megegyező ítélet által bizonyított, a pap elveszíti a klerikusi állapottal járó jogokat és kötelességeket[61]. Mivel az illető személy nem volt érvényesen felszentelve, meg van tiltva számára a rendi hatalom bárminemű gyakorlása.

A klerikusi állapotból való elbocsátás, mint büntetés a jóvátevő büntetések között van felsorolva, ami csak nagyon súlyos bűncselekményekért róható ki[62]. A részleges törvény nem hozhat ilyen törvényt.[63] Minden ellentétes szokás elvetésével, három bíróból álló testületnek vannak fenntartva azok az egyházi peres ügyek, amelyek a klerikusi állapotból való elbocsátással sújtható büntetendő cselekményekről szólnak.[64]

A törvényes elöljáró tiltása

Hasonló formában, mint az Eucharisztia megünneplésével kapcsolatos többi tiltás, ez az eltiltás kifejezetten nem található meg a Kódexben, csak mint egy előrelátó gondoskodás jelenik meg a büntető eljárásban.

A botrányok megelőzésére, a tanúk szabadságának védelmére és az igazságszolgáltatás menetének biztosítására az ordinárius az ügyész meghallgatásával és magának a vádlottnak a megidézése után az eljárás

[59] Ld. 1079. k.

[60] Ld. 1710; 1425. k. 1. §. 1.°

[61] Ld. 1712. k.

[62] Hitehagyó, eretnek, szakadár, amennyiben tartósan makacssága ezt indokolja. (1364. k. 2. §.) Az átváltoztatott színek meggyalázása (1367. k.) A római pápa ellen alkalmazott fizikai erőszak. (1370. k. 1. §.) Házasság megkísérlése, ha figyelmeztetés után nem tér jó útra, és folytatja a botrány keltését. (1394. k. 1. §.) Ágyasság vagy a hatodik parancsolat elleni bűnben botrányos kitartás. (1395. k. 2. §.)

[63] 1317. k.

[64] 1425. k. 1-2. §§.

bármely pontján eltilthatja a vádlottat a szent szolgálattól, valamely egyházi hivataltól vagy feladattól, előírhatja vagy megtilthatja számára egy bizonyos helyen vagy területen való tartózkodást, vagy eltilthatja azt is, hogy a szent eucharisztiában nyilvánosan részesüljön; mindezeket az ok megszűntével vissza kell vonni, a büntető per befejeződése által pedig magának a jognak az alapján véget érnek[65].

A fenti kánon nem feltételezi a pap bűnösségét, hanem inkább annak ártatlanságát. Az Eucharisztia nyilvános ünneplésétől való eltiltás nem azért történik, mert feltételeznék a pap bűnösségét. Az eltiltás, amelyet csak az ordinárius adhat ki, célja a botrányok megelőzése, a tanúk szabadságának védelme és az igazságszolgáltatás menetének biztosítása. Az eltiltást vissza kell vonni, amikor az ok vagy okok, amiért az eltiltás történt, nem is léteztek vagy megszűntek az eljárás befejeztével.

Nagyon sok olyan körülmény van, amelyek miatt nem lenne megfelelő, vagy talán veszélyt is jelentene az Egyháznak, ha a papot az előbb említett okok miatt nem tiltanák el a Eucharisztia nyilvános ünneplésétől. Egyes okok egyáltalán nem arra vonatkoznak, hogy a pap személye nem lenne megfelelő, vagy nem lenne igaza, pl. ha ártatlanul gyilkossággal vádolják és emiatt elveszítette a jó hírnevét. Azonban ok lehet az a mód, ahogyan a pap a szentmisét bemutatja, ha ez nagyon különc és nem tud megváltozni, vagy ha hovatartozása miatt a közösség nagy része elutasítja, ezért az Eucharisztia nyilvános ünneplése komoly kárt okoz a keresztény közösségnek. Egyes körülmények, melyek szintén kárt okozhatnak, származhatnak a pap múltjából is, pl. büntetett előélet, alkohol-vagy drogfüggőség, amiből már kigyógyult, de emiatt elveszítette a hívek tiszteletét.

Mit tehet az ordinárius ezekben az esetekben? Először is nem büntetheti meg a papot, mert az nem követett el olyan bűncselekményt, amely büntethető lenne, és annak nyilvános eucharisztikus ünneplése nem okozott kárt az Egyháznak. A papnak joga van a szentmise bemutatására, eltilthatja-e mégis az ordinárius ennek a jognak a gyakorlásától?

A választ a püspök megszentelői feladatánál találjuk. A megszentelői feladatot elsősorban a püspökök gyakorolják, akik főpapok, Isten

[65] 1722. k.

misztériumának kiemelkedő kezelői és a rájuk bízott egyházban az egész liturgikus élet irányítói, előmozdítói és őrei[66]. A püspökök, akik isteni rendelés folytán lépnek az apostolok helyére a nekik adott Szentlélek által, az egyházban pásztorokká válnak, hogy maguk is a tanítás tanítómesterei, a szent istentisztelet papjai és a kormányzás szolgálattevői legyenek[67]. Ahhoz, hogy a püspökök ezeket a feladatokat elláthassák, rendelkeznek mindazzal a saját, közvetlen és rendes hatalommal, amellyel pásztori feladatukat gyakorolhassák.

Mivel az eucharisztikus közösségben Isten Népe arra hívatott, hogy a püspök vagy egy általa megbízott pap vezetése alatt gyűljön össze, a püspöknek jogában áll, hogy megtiltsa bármely papnak az Eucharisztia ünneplését, amennyiben ez az ünneplés akadályt jelent az Isten Népének egységre való törekvésében, és nem járul hozzá Krisztus Testének építéséhez[68]. Mivel a különböző egyedi helyzetek hatással vannak a pap eucharisztikus ünneplésére, ezért a szentmise ünneplése megosztóvá is válhat, azaz megosztja Isten Népének egységét és megsebesíti Krisztus Testét. Amikor egy ilyen eset áll fenn, az egyházmegye püspökének, az Egyház érdekeit szem előtt tartva, korlátoznia kell a pap jogait az Eucharisztia bemutatásával kapcsolatosan[69].

Ebben az esetben a a felszentelt szolgálattevő nyilvános korlátozása, amely az Eucharisztia bemutatására is vonatkozik, nem büntetés, hanem az Egyház érdekében hozott pasztorális intézkedés.

Amikor konfliktus van az egyes személyek jogai és a közjó között, a közjóra vonatkozó jogok előnyt élveznek az egyén jogaival szemben[70]. A Kódex kifejezetten elismeri, hogy az egyházi hatóságnak megvan rá az illetékessége, hogy a közérdekre való tekintettel a krisztushívők sajátos jogainak gyakorlását irányítsa[71].

A gyakorlatban az ordinárius, mint pap, nagyon jól ismeri, hogy milyen szerepet tölt be az eucharisztikus ünneplés egy pap életében.

---

66 835. k. 1. §.

67 375. k. 1. §.

68 Ld. 897. k.

69 Más helyi ordináriusok, mint pl. a püspöki helynökök szintén rendelkeznek ezzel a hatalommal.

70 223. k. 1.§.

71 223. k. 2.§.

Tudatában van annak, hogy egy papnak krízishelyzetben is szüksége van az Eucharisztiára.

Amennyiben a pap valamilyen pszichés vagy más betegségben szenved, amelyek akadályozzák őt az eucharisztikus ünneplés méltó megtartásában, a helyi ordinárius a szakértő meghallgatása után határozatot adhat ki az akadály meglétéről. (1044. k. 2. §. 2. °) Amikor a pap felgyógyul a betegségéből, az ordinárius újabb határozatot ad ki, amelyben kijelenti, hogy a pap nincs akadályoztatva.

Nagyin súlyos esetekben az ordinárius a Kódexben található jóvátevő büntetések mellé büntető paranccsal jóvátevő büntetéseket rendelhet el, *latae sententiae* vagy *ferende sententiae* formában, megtiltva a papnak a rendi hatalom gyakorlását – beleértve az Eucharisztia bemutatását is – egy bizonyos ideig. Azonban ezek a büntetések (mások, mint amelyek az 1336. k. 1. §. 1-4 találhatóak) nem foglalhatják magukba a bírósági eljárás nélküli klerikusi állapotból való elbocsátást[72]. A már fentebb említettek szerint a tiltás nem nevezhető felfüggesztésnek, ami egy cenzúra az 1983-as Törvénykönyv szerint.

Azokban az esetekben, amikor az ordinárius azzal szembesül, hogy egy pap eucharisztikus ünneplése a közösségnek, a közjónak komoly kárt okoz vagy fog okozni, megtilthatja papjának az Eucharisztia nyilvános ünneplését bizonyos körülmények között. Megtilthatja számára a nyilvános eucharisztikus ünneplést bizonyos helyeken, egy bizonyos plébánián, nagyon súlyos esetekben az egész egyházmegyében.

Ilyen esetekben a tiltás nem lehet abszolút, hanem egy helyeztre vagy körülményre korlátozódik. A pap eucharisztikus ünneplésének megtiltása arra korlátozódik, amit valóban szükséges megtenni a hívek java érdekében. Amikor az ordináriusnak egy ilyen nehéz döntést kell meghoznia, nem hagyhatja figyelmen kívül a kánoni méltányosságot és a lelkek üdvösségét, amelynek az egyházban a legfőbb törvénynek kell lennie[73].

---

[72] 1425. k. 1. §. 2.°

[73] 1752. k.

Reflecție asupra reformei
procesului de declarare a nulității căsătoriei

Eduard GIURGI

Abstract. *Mitis iudex Dominus Iesus* is the result of both the Synod of Bishops on the family and the work of the commission established by the Holy Father Pope Francis for the reform of the marriage process for nullity cases. Given that, to understand this motu proprio well it is necessary to now the context of its apparition and the principles used by the pontifical commission for the abovementioned reform. Also, the „pre-judicial" or „pastoral" investigation prior to the initiation of a marriage nullity process constitutes a noteworthy help for the interested parties as well as for the tribunals where their cases are handled. Additionally, it is crucial to understand article 14 of the *Mitis iudex Dominus Iesus* in order to decide the way to proceed for a marriage nullity process, namely, either the way of the brevior process or the other way of the ordinary nullity process. The present paper tries to shed light on these issues and it could constitute the starting point for further in depth studies, in this field.

Keywords: *Mitis iudex; brevior, motu proprio, sussidio, proces, defect, credință, rațiune, dovezi.*

Pe data de 17 martie 2013, Papa Francisc a spus în cadrul mesajului său dinaintea rugăciunii *Angelus* că, în timpul conclavului, a citit cartea Cardinalului Walter Kasper, *Misericordia*[1], și că această carte a avut un mare impact asupra sa. În cadrul aceluiași mesaj, papa le-a spus tuturor celor adunați în Piața „Sfântul Petru" că milostivirea schimbă lumea, făcând-o

[1] Această carte este disponibilă și în limba română: W. KASPER, *Mizericordia: Un concept fundamental al evangheliei – o cheie a vieții creștine*, (Iași: Sapientia, 2015).

„mai puțin rece și mai dreaptă”[2]. Milostivirea ocupă, într-adevăr, un loc central în pontificatul Papei Francisc, iar acest lucru se poate observa cu ușurință, atât în gesturile cât și în învățătura sa. Lucrarea de față nu își propune să facă o prezentare exhaustivă a milostivirii în activitatea și învățătura Papei Francisc, ci mai degrabă își propune să prezinte ceva din această învățătură a papei, care are implicații concrete în viața pastorală. Este vorba de *Scrisoarea Apostolică, motu proprio Mitis iudex Dominus Iesus*[3] – Domnul Isus, judecător blând –, promulgată în sărbătoarea Adormirea Maicii Domnului în anul 2015.

Modul în care lucrarea de față își propune să reflecteze asupra acestui document pontifical este următorul: mai întâi vor fi prezentate contextul apariției noii legislații procesuale privind nulitatea căsătoriei și principiile care au stat la baza activității comisiei care s-a ocupat de reforma proceselor de declarare a nulității căsătoriei, și care, în final, au condus la promulgarea acestui document; apoi, în partea a doua, lucrarea își propune să prezinte și să explice etapa care preceda procesul matrimonial de declarare a nulității căsătoriei pentru că, papa le cere preoților angajați în activitatea pastorală din parohii să se implice activ în pregătirea acestei etape; urmând ca în partea finală să fie prezentate și explicate câteva capete de nulitate, prezente în *motu proprio* Mitis iudex Dominus Iesus, care sunt de ajutor pentru a evalua calea pe care să o urmeze cuplul sau persoana care se adresează preotului din parohie, în vederea declarării nulității căsătoriei, adică mai precis calea procesului scurt (*brevior*) sau cale procesului ordinar. O concluzie va rezuma succint aceste trei părți.

Contextul apariției noii legislații procesuale privind nulitatea căsătoriei

Originea noii reforme privind procesele de declarare a nulității căsătoriei trebuie căutată în convocarea de către Sfântul Părinte Papa Francisc a unui Sinod al Episcopilor dedicat familiei și care s-a desfășurat pe durata a doi ani, cu o Adunare Generală Extraordinară, care a avut loc la

---

2 FRANCISCUS, *Angelus*, 17 martie 2013, (Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 2013).

3 FRANCISCUS, motu proprio *Mitis iudex Dominus Iesus*, 15 august 2015, Vatican City, Libreria Editrice Vaticana, 2015.

Roma în perioada 5-19 octombrie 2014 și o Adunare Generală Ordinară, care a avut loc în perioada 4-21 octombrie 2015. Raportul final al Adunării Generale Extraordinare a reliefat anumite aspecte care ar trebui incluse în reforma procesuală de declarare a nulității căsătoriei, cum ar fi: necesitatea unui discernământ special pentru îndrumarea pastorală a persoanelor separate, divorțate sau abandonate; o atenție deosebită fiind necesară pentru a ajuta persoanele care suferă din cauza separării, a divorțului sau a abandonării; o îndrumare pastorală adecvată pentru a evita situațiile în care copiii ajung să fie „obiect" al disputei dintre soții separați, divorțați sau chiar abandonați; apoi, procedura pentru declararea nulității căsătoriei să fie mai accesibilă, mai scurtă ca durată de timp și pe cât posibil gratuită; eliminarea apelului pentru cazurile de nulitate a căsătoriei; un proces mai simplu acolo unde este evidentă nulitatea căsătoriei; posibilitatea de stabilire a unor căi administrative, sub jurisdicția episcopului diecezan, pentru rezolvarea anumitor cazuri matrimoniale[4].

De asemenea, privitor la originea acestei reforme trebuie adăugat că, înainte de Adunarea Generală Extraordinară din 2014, mai exact la data de 27 august 2014, Papa Francisc a stabilit o comisie pontificală pentru reforma proceselor de declarare a nulității căsătoriei, condusă de decanul Rotei Romane, Monseniorul Pio Vito Pinto. Misiunea acestei comisii a fost de a pregăti o propunere de reformă a proceselor matrimoniale, căutând să simplifice procedurile, dar în același timp să protejeze principul indisolubilității căsătoriei. Având această misiune, comisia a stabilit câteva principii care să stea la baza reformei, și anume: convertirea pastorală și misionară a structurilor procesuale; implicarea și responsabilitatea episcopului diecezan în activitatea judiciară în cadrul unei pastorații globale a familiei; principul celerității; principul protejării indisolubilității căsătoriei; și, principul proximității dintre judecător și părțile implicate în proces[5].

---

[4] Cf. Relatio Synodi, „The Pastoral Challenges of the Family in the Context of Evangelization" (Vatican City:2014) nr. 47-48.

[5] Cf. C. P. García, *Agilización de los procesos canónicos de nulidad matrimonial: de las propuestas presinodales al motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus y retos pendientes tras la reforma*, în *Ius Canonicum* vol. 56 nr. 111 (iunie2016) 43-49. Pentru o discuție mai largă în acest sens se poate veda și W. L. Daniel, *An Analysis of Pope Francis' 2015 Reform of the General Legislation Governing Causes of Nullity of Marriage*, în *The Jurist* 75 (2015), 429-437.

1. Principiile care au stat la baza activității comisiei:

a) Convertirea pastorală și misionară a structurilor procesuale

O lectură atentă a *motu proprio Mitis iudex Dominus Iesus* conduce cu ușurință la concluzia că unul dintre principiile care au stat la baza reformei procesuale privitoare la nulitatea căsătoriei a fost tocmai necesitatea unei convertiri pastorale a acestor structuri. De altfel, Papa Francisc, în alocuțiunea sa din 23 ianuarie 2015, în fața Tribunalului Rota Romană, le-a vorbit oficialilor din cadrul acestui tribunal pontifical despre necesitatea „convertirii pastorale a structurilor ecleziastice"[6] astfel încât acestea să ofere „*opus iustitiae*" tuturor persoanelor care se adresează Bisericii pentru a face lumină cu privirea la situația relațiilor lor conjugale[7]. Cu această ocazie, Papa Francisc le-a cerut oficialilor tribunalului să nu țină „*salus animarum*" într-un blocaj judiciar, ci mai degrabă să se preocupe pentru a stabili adevărul din momentul consimțământului matrimonial; și anume, dacă persoana în cauză a fost fidelă lui Cristos sau mai degrabă paradigmei mincinoase a lumii[8]. Din acest motiv este necesară convertirea pastorală a acestor structuri ecleziale.

Insistența Papei Francisc asupra îmbunătățirii structurilor ecleziale care privesc procedura canonică de declarare a nulității căsătoriei pentru a asigura „salus animarum", se găsește, de asemenea, și în introducerea de la *motu proprio Mitis Iudex Domnius Iesus*[9]. Această convertire pastorală a structurilor ecleziastice din acest domeniu procesual este menită să ajute la calmarea conștiințelor acelor credincioși care din cauza distanțelor fizice sau morale, erau împiedicați să ajungă la aceste structuri ale Bisericii. Mai mult, caritatea și milostivirea cer ca, Biserica, asemenea unei mame bune, să facă în așa fel încât aceste persoane să beneficieze de ajutorul de care au nevoie[10].

După unii specialiști în drept canonic acest principiu este cel mai important dintre toate principiile care au stat la baza acestei reformei

---

[6] FRANCISCUS, *Address of his Holiness Pope Francis to the Officials of the Tribunal of the Roman Rota*, Vatican City, Libreria Editrice Vaticana, 2015.

[7] Ibid.

[8] Ibid.

[9] FRANCISCUS, motu proprio *Mitis iudex Dominus Iesus*.

[10] Ibid.

procesuale și oferă cheia pentru înțelegerea acesteia. Principiul privește nu numai activitatea oficialilor din tribunalele ecleziastice, dar și dinamica procedurală în sine, în ceea ce privește cazurile de declarare a nulității căsătoriei. De fapt, acest principiu caută punți de legătură între lege și pastorație, milă și dreptatea, dar respectă și dreptul procedural astfel încât scopul principal al dreptului canonic – „*salus animarum*” – să fie atins[11].

b) Implicarea și responsabilitatea episcopului diecezan în activitatea judiciară în cadrul unei pastorații globale a familiei

Relativ la cel de-al doilea principiu, care privește implicarea și responsabilitatea episcopului în activitatea judiciară în cadrul unei pastorații globale a familiei, trebuie spus că acest principiu se găsește implementat în noua legislație din *Mitis Iudex Dominus Iesus*. Astfel, este stipulată, în acest *motu proprio*, importanța misiunii episcopului diecezan de a judeca, încredințându-i-se misiunea de a judeca procesele scurte (*brevior*)[12], iar această misiune trebuie să o îndeplinească personal, fără a putea delega decizia[13]. Prin această încredințare a misiunii de a judeca personal anumite cazuri matrimoniale, Biserica recuperează un vechi obicei al său, care face ca ministerul judiciar personal al episcopului să fie imediat disponibil credincioșilor. Acest minister a fost până acum ascuns de filtrul vicariatului prin care episcopul diecezan își exercita acest minister al său[14].

Însă, implicarea și responsabilitatea sa nu se opresc aci, la aceste cazuri, care sunt limitate, ci episcopul diecezan trebuie să se ocupe de constituirea propriului tribunal în dieceză[15]. De asemenea, episcopul diecezan este responsabil pentru numirea personalului din tribunal, care trebuie să aibă o bună pregătire juridică, să aibă calități umane și sensibilitate pastorală, care să permită planificarea, judecarea și încheierea proceselor de

---

11 Cf. GARCÍA, *Agilización de los procesos canónicos de nulidad matrimonial: de las propuestas presinodales al motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus y retos pendientes tras la reforma*, 49-50.

12 Cf. FRANCISCUS, motu proprio *Mitis iudex Dominus Iesus*, can. 1683-1687).

13 Cf. GARCÍA, *Agilización de los procesos canónicos de nulidad matrimonial: de las propuestas presinodales al motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus y retos pendientes tras la reforma*, 51-52.

14 Cf. B. NDUBUEZE EJEH, «*Mitis Iudex Dominus Iesus*»*: obbiettivi, novità e alcune questioni*, în *Ephemerides Iuris Canonici* 56 (2016) 395-396.

15 Cf. FRANCISCUS, motu proprio *Mitis iudex Dominus Iesus*, 1673, § 2.

nulitate a căsătoriei astfel încât să fie o expresie a unei adevărate acțiuni pastorale a Bisericii[16].

c) Principiul celerității

Un alt principiu care a stat la baza reformei procesuale a fost cel al celerității. În aceste sens este bine de subliniat că și Sfântul Ioan Paul al II-lea, la puțin timp după intrarea în vigoare a Codului de Drept Canonic din 1983, mai exact la data de 26 Ianuarie 1984, adresându-se membrilor Tribunalului Rotei Romane a subliniat faptul că scopul său, prin reforma făcută normelor care guvernau procesele de declarare a nulității căsătoriei, a fost să promoveze celeritatea în ceea ce privește desfășurarea acestor procese. Papa chiar a punctat existența plângerilor cu privire la încetineala și lungirea excesivă a proceselor, plângeri care nu erau lipsite de fundament. Conștient de aceste plângeri și fără a diminua importanta formalităților de procedură ale tribunalelor, Papa Ioan Paul al II-lea a căutat să facă administrarea dreptății mai flexibilă și mai funcțională prin simplificarea procedurilor, prin accelerarea formalităților, scurtând timpul limită și acordând o mai mare putere discreționară judecătorilor[17].

La 32 de ani de la promulgarea Codului de Drept Canonic, se vede aceeași preocupare pastorală din partea Papei Francisc, de a promova celeritatea în procesele de declarare a nulității căsătoriei. Acest lucru apare evidențiat chiar în comunicatul Vaticanului, care vorbește de misiunea pe care a primit-o în această privință comisia de studiu pentru reforma acestor procese, de a căuta o soluție pentru a le face mai rapide[18]. Papa Francisc, în preambulul de la Scrisoarea Apostolică, *motu proprio Mitis iudex Dominus Iesus*, accentuează că prin această reformă a procesului de declarare a nulității căsătoriei, făcând procesul mai rapid (*più snella*) în ceea ce privește

---

16 Cf. GARCÍA, „Agilización de los procesos canónicos de nulidad matrimonial: de las propuestas presinodales al motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus y retos pendientes tras la reforma”, 52.

17 Cf. IOAN PAUL al II-lea, *Ad Praelatos Auditores S. Romanae Rotae coram admissos*, în *Acta Apostolicae Sedis* (*AAS*) 76 (1984) 647.

18 „Instituta dal Pontefice una commissione speciale di studio per la riforma del processo matrimoniale canonico”, în *L'Osservatore Romano. Daily Italian edition 154/215* (21 septembrie 2014).

durata acestuia, a răspuns cererii formulate de majoritatea episcopilor care au participat la Adunarea Generală Extraordinară din 2014 a Sinodului Episcopilor pentru familie[19]. Motivația pentru celeritate stă în faptul că, cei care se adresează tribunalului acuzând căsătoria lor de nulitate sunt în căutarea a ceva care aparține stării lor de viață și chiar de mântuirea lor veșnică[20]. Astfel, în reforma procesuală din *Mitis iudex Dominus Iesus*, principul celerității a luat forme concrete prin introducerea următoarelor modificări legislative:

- eliminarea consultării pârâtului de către vicarul său judecătoresc înainte ca tribunalul unde reclamantul își are domiciliul sau tribunalul unde se află majoritatea dovezilor să poată începe procesul, permițând tribunalelor să înceapă citările odată ce se primește *libellus*-ul (cererea)[21];
- posibilitatea (*facultas*) ca episcopul diecezan care nu are un tribunal să încredințeze cauza unui tribunal vecin. Totuși, el are misiunea de a evita orice întârziere în constituirea tribunalul propriu[22];
- facultatea generală a episcopului diecezan de a încredința o cauză unui singur judecător cleric în anumite condiții, oferind astfel posibilitatea judecătorilor să judece cauzele matrimoniale de declararea a nulității și să le instruiască cu mai multă rapiditate, nemaifiind nevoie de programarea întâlnirilor colegiului judecătorilor

[19] Cf. FRANCISCUS, motu proprio Mitis iudex Dominus Iesus.

[20] Cf. DANIEL, *An Analysis of Pope Francis' 2015 Reform of the General Legislation Governing Causes of Nullity of Marriage*, 439.

[21] Cf. FRANCISCUS, motu proprio *Mitis iudex Dominus Iesus*, can. 1672, 2⁰-3⁰. În canonul abrogat 1673, 3⁰-4⁰ se specifica: „ În cauzele de nulitate a căsătoriei, care nu sunt rezervate Scaunului Apostolic, sunt competente: 3°tribunalul locului în care reclamantul își are domiciliul, cu condiția ca ambele părți să locuiască pe teritoriul aceleiași Conferințe Episcopale, iar Vicarul judecătoresc al domiciliului pârâtului, acesta fiind și el ascultat, să fie de acord; 4° tribunalul locului în care, de fapt, trebuie adunată majoritatea dovezilor, cu condiția să fie de acord Vicarul judecătoresc al locului unde pârâtul își are domiciliul, iar Vicarul să-l întrebe pe pârât dacă nu are ceva de obiectat". Pentru îndeplinirea acestor cerințe însemna prelungirea duratei unui proces pentru că cerea timp în plus pentru îndeplinirea lor.

[22] Cf. FRANCISCUS, motu proprio *Mitis iudex Dominus Iesus*, can. 1673, § 2.

pentru a judeca aceste cauze, pentru a avea discuții judiciare și pentru a semna aceste cauze[23];

- derogarea de la obligația de a trimite sentința la instanța de apel pentru dubla conformitate a sentințelor. Prin noua lege canonică tribunalul de primă instanță declarând nulitatea unei căsătorii, nu mai trebuie să trimită cauza *ex officio* la tribunalul de apel. Nemaifiind necesar să se facă acest lucru, este evident că se scurtează mult durata unui proces de acest fel[24];
- instituirea procesului scurt (*brevior*), care poate fi făcut de către episcopul diecezan. Scopul acestui proces care este declararea rapidă a nulității unei căsătorii, atunci când nulitatea este considerată ca fiind evidentă[25]. Poate avea loc într-o lună dacă toți cei implicați acționează cu cea mai mare eficiență. Opinia generală e că se poate termina cam într-o 100 de zile: după ce este înregistrat *libellus*-ul în registru, se face decretul de admitere, apoi vicarul judecătoresc stabilește formularea dubiului și numește oficialii pentru proces, după care instructorul are până la 30 de zile să încheie sesiunea de adunare a dovezilor. Odată încheiată această sesiune, apărătorul legământului și avocații au la dispoziție 15 zile să trimită opiniile lor, apoi, episcopul diecezan primește și examinează actele din dosar și are la dispoziție o lună în care să facă publică sentința soților și apărătorului legământului[26].

d) Principul protejării indisolubilității căsătoriei

Un alt principiu călăuzitor pentru reforma procesului de declarare a nulității căsătoriei a fost cel de a avea o protecție procedurală a indisolubilității căsătoriei în Biserică. Papa Francisc spune în preambulul de la *Mitis iudex Dominus Iesus* că a căutat să fie în acord cu predecesorii săi în ceea ce privește protejarea legământului matrimonial[27]. Acest lucru apare

---

[23] Cf. Ibid., can. 1673, § 4.
[24] Cf. Ibid., can. 1679.
[25] Cf. Ibid., can. 1683-1687.
[26] Cf. DANIEL, *An Analysis of Pope Francis' 2015 Reform of the General Legislation Governing Causes of Nullity of Marriage*, 441.
[27] Cf. FRANCISCUS, motu proprio *Mitis iudex Dominus Iesus*.

reliefat din faptul că noua legislație propune ca standard pentru constatarea nulității căsătorii, atât pentru procesul ordinar cât și pentru cel scurt (*brevior*), calea judiciară și nu cea administrativă[28]. Fiind un proces judiciar, judecătorul, în luarea deciziei, nu poate acționa dintr-un sentiment favorabil față de cel care cere nulitatea căsătoriei în numele carității sau milei, dar judecătorul trebuie să ajungă la certitudinea morală[29] cu privire nulitatea căsătoriei.[30]

e) Principul proximității și accesibilității la proces

În sfârșit, un alt principiu călăuzitor pentru reforma procesuală a fost cel al proximității și accesibilității la proces. În acest sens trebuie spus de la început că Papa Francisc, ca păstor suprem al Bisericii pe pământ, punând în practică acest principiu în *motu proprio Mitis iudex Dominus Iesus*, arată că reforma procesuală este motivată de zel pentru o mai mare grijă pastorală pentru credincioșii care se află în nevoie cu privire la administrarea dreptății în Biserică. Astfel, pentru cei care se adresează tribunalelor pentru judecarea cauzei matrimoniale, dacă aceștia întâmpină greutăți în ceea ce privește posibilitatea plății pentru proces, Biserica trebuie să strălucească în lume ca „oglindă a dreptății"[31], judecând astfel de cauze fără bani.[32]

De asemenea, Papa Francisc insistă asupra principului proximități pentru a asigura un mai mare acces pentru credincioși la procesele de declarare a nulității căsătoriei, mai ales pentru credincioșii care sunt împiedicați, fie fizic fie moral, să aibă acces la un asemenea proces. În acest

[28] Cf. Ibid.

[29] Certitudinea morală este cea cu care se formează judecățile cu privire la caracterul și conduita umană, deoarece legile naturii umane sunt subiect al excepțiilor ocazionale. Certitudinea absolută este mai filosofică, la fel ca certitudinea metafizică care este legată de adevărurile evidente. Papa Pius al XII-lea, în alocuțiunea sa către Rota Romană din 1 octombrie 1942 spunea că a cere certitudine absolută pentru cazurile matrimoniale înseamnă a pune o povară nerezonabilă pe umerii judecătorilor și a părților implicate în proces și, în multe cazuri chiar nu este posibilă. Certitudinea morală exclude toate dubiile fondate și rezonabile, lasă intactă posibilitatea absolută a contrariului și ar trebui înțeleasă ca o certitudine obiectivă, care se bazează pe rațiuni obiective.

[30] Cf. FRANCISCUS, motu proprio *Mitis iudex Dominus Iesus*.

[31] DANIEL, *An Analysis of Pope Francis' 2015 Reform of the General Legislation Governing Causes of Nullity of Marriage*, 442.

[32] Cf. FRANCISCUS, motu proprio *Mitis iudex Dominus Iesus*.

sens, papa, în preambulul de la *Mitis Iudex Dominus Iesus*, le cere episcopilor diecezani să numească personal pregătit care să ajute acești credincioși aflați în dificultate, să le înlesnească accesul la proces[33]. Astfel lucrarea ajunge la cea de-a doua parte.

2. Etapa care precedă procesul

Articolul 2, din *Ratio Procedendi* din *Mitis Iudex Dominus Iesus*, precizează:

> „Investigația pre-judiciară sau pastorală, care în contextul structurilor diecezane și parohiale îi primește pe acei credincioși separați sau divorțați care au dubii cu privire la validitatea căsătoriei lor sau sunt convinși de nulitatea ei, în cele din urmă, este îndreptată către înțelegerea situației lor și pentru a aduna materialul necesar pentru un eventual proces judiciar, fie cel ordinar, fie cel scurt. Această investigație se va desfășura în cadrul grijii pastorale diecezane unitare cu privire la căsătorie"[34].

Acest articol scote în evidență faptul că, pentru a fi accesibil procesul de declarare a nulității căsătoriei credincioșilor divorțați, este necesar să existe o asistență pastorală specială pentru aceștia, pentru a le putea înlesni drumul spre tribunal. De fapt, acest articol reprezintă o întoarcere la un proiect inițiat de Cardinalul de Viena Rauscher în secolul al XIX lea. Acesta, era preocupat de faptul că tribunalele din Imperiul Austro-Ungar abundau de cereri frivole, în timp ce cererile oamenilor simpli erau refuzate la ușa tribunalelor sau nu erau primite de loc, iar acest lucru se întâmpla deoarece oamenii simpli nu aveau posibilitatea să apeleze la un specialist în drept canonic care să-i ajute. În aceste condiții, cardinalul, cu permisiunea prealabilă Sfântului Scaun, a dat o instrucțiune cu privire la procedura matrimonială valabilă pentru Imperiu Austriac. Această instrucțiune cerea o investigație preliminară pentru cazurile de declararea a nulității căsătoriei și

---

[33] Ibid.

[34] Ibid., „Ratio Procedendi", art. 2: „Investigatio praeiudicialis seu pastoralis, quae in structuris paroecialibus vel dioecesanis recipit christifideles separatos vel divortio digressos de validitate sui matrimonii dubitantes vel de nullitate eiusdem persuasos, in eum finem vergit ut eorum condicio cognoscatur et colligantur elementa utilia ad processum iudicialem, ordinarium an breviorem, forte celebrandum. Quae investigatio intra pastorale opus dioecesanum de matrimonio unitarium evolvetur".

era făcută de o comisie formată dintr-un comisar sau auditor, un notar și un apărător al legământului, iar această comisie se deplasa pe tot cuprinsul diecezei pentru a pregăti cazurile pentru tribunal. Aceste investigații au avut un mare succes și exemplul cardinalului a fost urmat repede de Franța, Statele Unite ale Americii și Spania. Însă canonul 1730 din Codul din 1917 a abrogat această investigație pe care o avem acum din nou prezentă și are efect conform *Mitis Iudex Dominus Iesus*[35].

Investigația preliminară făcută fie la nivel parohial fie la nivel diecezan are scopul de a ajuta persoanele, care nu își permit să apeleze la un avocat calificat, pentru a pregăti și a înainta tribunalelor cazurile lor.

Relativ la această investigație, articolul 3, din *Ratio Procedendi* din *Mitis Iudex Dominus Iesus* stipulează:

> „Această investigație este încredințată persoanelor considerate potrivite de către Ordinariul locului, care au competențe corespunzătoare, deși nu exclusiv juridico-canonice. Printre acestea în primul loc se află parohul ori cel care i-a pregătit pe soți pentru celebrarea căsătoriei. Această funcție de consiliere poate fi de asemenea încredințată altor clerici, călugări sau persoane laice aprobate de Ordinariul locului.
>
> O dieceză sau câteva la un loc, conform grupările prezente, poate/pot forma o structura stabilă prin care să asigure ajutor și, dacă este necesar, un vademecum care să conțină elementele esențiale despre modul cel mai bun pentru a conduce investigația”[36].

Conform acestui articol, investigația preliminară trebuie să fie făcută de cei care s-au implicat în pregătirea soților pentru căsătorie, un loc important îl ocupă în acest sens parohul, dar și ceilalți preoți, călugări sau persoane laice implicați și ei în activitatea de pregătire la căsătorie. De la cei implicați în această investigație se cere: să fie oameni de credință cu o

---

35 J. P. BEAL, *Mitis Iudex Canons 1671-1682, 1688-1691: A Commentary*, în *The Jurist* 75 (2015) 523-524.

36 FRANCISCUS, „Ratio Procedendi”, art. 3: „Eadem investigatio personis concredetur ab Ordinario loci idoneis habitis, competentiis licet non exclusive iuridico-canonicis pollentibus. Inter eas habentur in primis parochus proprius vel is qui coniuges ad nuptiarum celebrationem praeparavit. Munus hoc consulendi committi potest etiam aliis clericis, consecratis vel laicis ab Ordinario loci probatis.
Dioecesis, vel plures dioeceses simul, iuxta praesentes adunationes, stabilem structuram constituere possunt per quam servitium hoc praebeatur et componere, si casus ferat, quoddam Vademecum elementa essentialia ad aptiorem indaginis evolutionem referens”.

personalitate și un temperament deschise la primirea celor care se simt în afara casei credinței. De asemenea, se cere sa aibă cunoștințe suficiente cu privire la procesul de declarare a nulității căsătoriei pentru a putea să-l explice celor care cer să le fie declarată nulă căsătoria. Apoi, să identifice posibilele capete de nulitate ale căsătoriei, să ajute la formularea *libellus*-ului (cererii), la identificarea martorilor, documentelor și altor dovezi care ar putea ajuta la procesul de declarare a nulității căsătoriei[37].

Referitor la scopurile acestei investigații, articolul 4 din *Ratio Procedendi* din *Mitis Iudex Dominus Iesus*, subliniază:

> „Investigația pastorală va colecta elementele folositoare pentru introducerea cazului în fața tribunalului competent fie de către soți sau poate de avocații lor. Este necesar să se stabilească dacă părțile sunt de acord cu cererea nulității"[38].

Investigația preliminară pastorală are două scopuri principale: pe de o parte, să ajungă la credincioșii separați și divorțați, care ar putea fi marginalizați sau înstrăinați de viața Bisericii datorită circumstanțelor vieții pe care o trăiesc, iar prin intermediul investigației, ei să fie ajutați să se întoarcă la viața Bisericii, bineînțeles conform condiției lor; și, pe de altă parte, să ajute credincioșii separați și divorțați, ca prin consiliere, să hotărască dacă vor să inițieze un proces de declarare a nulității căsătoriei sau nu. Chiar dacă investigația arată că există indicii destul de întemeiate care să conducă la concluzia că a fost o căsătorie invalidă, totuși, numai soții pot introduce la tribunal cererea de declarare a nulității căsătoriei[39] sau avocații acestora.

Investigația preliminară trebuie să adune toate elementele esențiale pentru o posibilă cerere de declarare a nulității căsătoriei. Aceste elementele trebuie să includă:

- O cerere a reclamantului sau a ambelor părți, dacă sunt implicate ambele în proces la aceasta etapă;

---

[37] Cf. BEAL, *Mitis Iudex Canons 1671-1682, 1688-1691: A Commentary*, 525-526.

[38] FRANCISCUS, Ratio Procedendi", art. 3: „ Investigatio pastoralis elementa utilia colligit ad causae introductionem coram tribunali competenti a coniugibus vel eorum patrono forte faciendam. Requiratur an partes consentiant ad nullitatem petendam".

[39] Cf. BEAL, *Mitis Iudex Canons 1671-1682, 1688-1691: A Commentary*, 527.

- Cererea sau *libellus*-ul trebuie să includă: numele și adresele de contact ale părților implicate în proces; locul unde a fost celebrată căsătoria; câteva informații de bază despre căsătoria care a eșuat; o prezentare scurtă într-un limbaj normal (nu tehnic în înțeles canonic) a motivelor pentru care căsătoria ar trebui declarată invalidă și dovezile care pot ajuta în această privință;
- Cererea trebuie să fie semnată de reclamant, să fie indicate: ziua, luna și anul, precum și locul (domiciliul) unde se dorește să se primească documentele prin poștă;
- Toate acestea să fie rezumate într-o pagină sau doua;
- Dacă se dorește calea procesului scurt (*brevior*), *libellus*-ul trebuie semnat de ambele părți sau să apară clar și acordul părții pârâte[40].

În dosarul care se trimite la tribunal, ar mai trebui incluse:

- Certificatul de botez al părților implicate în proces;
- Copie a actului de identitate;
- Documentele de căsătorie civilă și religioasă;
- Decizia sau hotărârea de divorț civil;
- Documentele care atestă consilierea sau tratamentul psihiatric, dacă este cazul;
- Dovezi care pot ajuta la procesul de declarare a nulității căsătoriei;
- Martorii care pot ajuta la proces – lista și adresele de contact.

3. Capete de nulitate prezente în *Mitis Iudex Dominus Iesus*

Odată prezentată investigația preliminară în vederea începerii unui proces de declarare a nulității căsătoriei, se poate trece acum la partea a treia, pentru a vedea câteva capete de nulitate care permit începerea unui proces scurt (*brevior*).

Articolul 14 din *Ratio Procedendi* din *Mitis Iudex Dominus Iesus* prezintă un număr de capete de nulitate care ar putea fi folosite pentru acest proces, iar acestea sunt după cum urmează: defectul de credință, care poate genera simularea consimțământului matrimonial, sau eroarea care determină voința; o scurtă coabitare conjugală; un avort procurat pentru a

[40] Cf. Ibid., 527-528.

împiedica procrearea; persistența obstinată în relații extraconjugale la momentul consimțământului matrimonial și imediat după exprimarea consimțământului matrimonial; ascunderea prin dol a sterilității, sau a bolii contagioase, sau a copiilor dintr-o relație anterioară, ori încarcerarea; o cauza de căsătorie complet străină de viața de căsătorie sau constând într-o sarcină neprevăzută a femeii; violența fizică pentru a obține consimțământul; defectul de uz suficient al rațiunii; etcetera. Toate aceste capete se găsesc în articolul 14, iar în continuare vor fi pe scurt prezentate.

a) Defectul de credință care determină voința

Papa Francisc în alocuțiunea sa către Rota Romană din 2016 spunea:

> „Într-adevăr, habitus fidei este infuzat la Botez și continuă să aibă o influență misterioasă în suflet, chiar când credința nu a fost dezvoltată și vorbind din punct de vedere psihologic pare a fi absentă. Nu este neobișnuit ca cuplurile să fie conduse la o căsătorie adevărată de către instinctus naturae și la momentul celebrării ei, ele (cuplurile) să aibă o înțelegere limitată a plinătății planului lui Dumnezeu. Abia mai târziu în viața de familie, ele (cuplurile) ajung să descopere tot ceea ce Dumnezeu, Creatorul și Răscumpărătorul, a stabilit pentru ele"[41].

Trebuie făcută, așadar, distincție între absența aparentă a credinței și absența care determină voința. Astfel, o lipsă de formare în credință și eroarea cu privire la unitatea, indisolubilitatea și demnitatea sacramentală a căsătoriei invalidează consimțământul matrimonial numai dacă influențează voința persoanei.

Jurisprudența Rotei Romane insistă asupra faptului că, de fapt, consimțământul este necesar și nu credința. Astfel, în *coram* Stankiewicz se precizează: „Credința nu este necesară pentru a contracta valid căsătoria; numai consimțământul este (necesar). Deoarece cei care doresc să se căsătorească, doresc ceva instituit de Dumnezeu prin legea naturală"[42]. De asemenea, *coram* Turnaturi adaugă: „Aderând la Magisteriu, jurisprudența

[41] FRANCISCUS, *Ad Tribunal Rotae Romanae, occasione Inaugurationis Anni Iudicialis*, în *AAS* 108 (2016) 139.

[42] *Coram* Stankiewicz, 28 noiembrie 20007, în *RRDec* 99: 331: „Ad validum contrahendum matrimonium fides necessaria non est, sed unus consensus. Nam, qui vult matrimonium, vult aliquid a Deo, ope legis naturae, institutum".

noastră a declarat constant și frecvent și a stabilit că pentru a contracta valid căsătoria, consimțământul este suficient; credința nu este cerută”[43]

Părțile trebuie să intenționeze să facă ceea ce Biserica intenționează prin exprimarea consimțământului matrimonial.

De fapt, s-ar poate ajunge la simularea totală sau parțială a căsătoriei dacă, de exemplu, este exclusă indisolubilitatea ori sacramentalitatea căsătoriei sau chiar fidelitatea conjugală.

Însă, în practica procesuală, simularea este greu de probat pentru că prezumția legii este că predispozițiile interne sunt conforme cu manifestările externe. De aceea, este nevoie să se probeze actul pozitiv de voință și motivul prevalent. Un exemplu de determinare a voinței poate apărea dintr-o voință aflată în eroare.

Jurisprudența Rotei Romane citează ca dovezi: adeziunea la o organizație ateistă; adoptarea unei ideologii radicale care se află în opoziție cu credința; un caracter moral depravat care indică lipsă de credință; alegerea căsătoriei civile pentru a evita orice implicare a Bisericii[44].

În fine, pentru a folosi procesul scurt (*brevior*), dovezile prezentate trebuie să demonstreze univoc o astfel de determinare a voinței ori o voință aflată în eroare. Dovezile pot include documente din *tempore non suspecto* (adică, din momentul în care nu este nicio suspiciune) a unei opoziții consistente și constante împotriva credinței.

b) Viață conjugală scurtă

De la început trebuie spus că o viață conjugală scurtă nu este în sine un argument pentru invaliditatea căsătoriei așa cum o viață conjugală lungă nu este în sine un argument pentru validitatea căsătoriei.

Sussidio Rotei Romane privind aplicarea legislației din *Mitis Iudex Dominus Iesus* subliniază că viața conjugală scurtă ar putea fi un indicator evident pentru invaliditatea căsătoriei în anumite privințe, cum ar fi: voință

---

[43] *Coram* Turnaturi, 21 iulie 2005, în *RRDec* 97: 403: „Magisterio adhaerens constanter vel haud semel nostra iurisprudentia edixit statuitque ad valide contrahendum matrimonium sufficere consensum non require fidem”.

[44] R. E. Jenkins, *Applying Article 14 of Mitis Iudex Dominus Iesus to the Processus Brevior in the Light of the Church's Constant and Common Jurisprudence on Nullity of Consent*, în *The Jurist* 76 (2016) 246-250.

simulată; formă de reacție în cazul unei condiții, eroarea sau dolul; lipsa de toleranță pentru viața împreună datorită unei anomalii psihice[45].

Motivele care conduc la viața conjugală scurtă trebuie să fi existat înaintea exprimării consimțământului matrimonial și să fie atât de puternice încât să invalideze schimbul de consimțământ. De exemplu, condiția. În acest sens, monseniorul Jenkins prezintă următorul caz ipotetic: o femeie se căsătorește cu un bărbat cu condiția prezentă că el nu suferă de o boală ereditară care ar putea să fie un pericol pentru copiii care ar urma să se nască din căsătoria lor. El spune cu nu suferă de nicio boală, dar ea are dubii în această privință, și decide să rezolve situația prin următoarea condiție: mă căsătoresc cu tine dacă nu ai nicio o problemă de natură genetică. La puțin timp după consimțământul matrimonial, ea descoperă un raport medical, datat anterior căsătoriei lor, care indică faptul că el are o boală. Ea se separă imediat[46]. În acest caz, având un raport medical, deși nu este suficient, el poate totuși să ajute la evaluarea nulității căsătoriei, la momentul introducerii cererii în vederea unui proces scurt (*brevior*)[47].

c) Avortul procurat pentru a evita procrearea

În cazul în care avortul a fost procurat cu intenția de a evita procrearea, este destul de clar că acest fapt este legat de capul de nulitate care privește simularea *contra bonum prolis* (împotriva binelui copiilor). Ceea ce trebuie reliefat este faptul că avortul este făcut pentru a exclude copiii din căsătorie[48].

Jurisprudența Rotei Romane indică în acest sens că dovezile pentru acest cap de nulitate trebuie să includă: intenția explicită de a nu da naștere la copii și, de fapt, nu se naște niciun copil; implementarea unui plan de a refuza orice deschidere pentru viață; și intenția de a procura avort sau de a constrânge să aibă avort dacă are loc concepția[49].

---

[45] Tribunale Apostolico della Rota Romana, *Sussidio applicativo del Motu pr. Mitis Iudex Dominus Iesus*, (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2016) 34.

[46] JENKINS, *Applying Article 14 of Mitis Iudex Dominus Iesus to the Processus Brevior in the Light of the Church's Constant and Common Jurisprudence on Nullity of Consent*, 251.

[47] Cf. Ibid. 251.

[48] J. F. ORTIZ, *Valoración de las circunstancias que pueden dar lugar al processo abreviado*, în *Ius Canonicum* 56 (2016) 178.

[49] Cf. *Coram Pinto*, 15 iunie 2007, în *RRDec* 99: 216.

Petru a se putea recurge la procesul scurt este necesar să existe documente medicale de la clinică la care a mers pentru a face avortul, care să dovedească fără dubiu că a fost procurat un avort pentru a evita procrearea[50].

Sussidio Rotei Romane privind aplicarea legislației din *Mitis Iudex Dominus Iesus* spune că: „Delictul de avort în sine demonstrează o distanțare enormă a persoanei de la normele morale ale Bisericii, care în sine poate fi un indicator al unei lipsei esențiale de credință, cu posibilele efecte menționate mai devreme"[51].

d) Persistența obstinată în relații extraconjugale la momentul consimțământului sau imediat după consimțământ

Această circumstanță intră în cadrul capului de nulitate care privește simularea *contra bonum fidei* (împotriva binelui fidelității). Este necesar ca infidelitatea să fie persistentă în mod obstinat pentru a putea fi folosită calea procesului scurt[52].

Sussidio Rotei Romane notează că o asemenea intenție „poate fi însoțită de refuzul de a avea relații intime cu soțul legitim"[53]. În acest caz pot fi puse la dispoziție probe cum ar fi: rapoarte de investigație private; scrisori; înregistrări telefonice sau comunicări electronice. Aceste probe trebuie să arate clar și univoc intenția obstinată de a avea relații extraconjugale[54].

e) Ascunderea prin dol a sterilității; a unei boli contagioase grave; a copiilor dintr-o relație anterioară; a încarcerării

Sussidio Rotei Romane notează că „în aceste cazuri este o înșelăciune cu privire la o calitate care poate perturba grav comunitatea vieții conjugale,

---

[50] Cf. JENKINS, *Applying Article 14 of Mitis Iudex Dominus Iesus to the Processus Brevior in the Light of the Church's Constant and Common Jurisprudence on Nullity of Consent*, 253.

[51] Tribunale Apostolico della Rota Romana, *Sussidio applicativo del Motu pr. Mitis Iudex Dominus Iesus*, 34.

[52] JENKINS, *Applying Article 14 of Mitis Iudex Dominus Iesus to the Processus Brevior in the Light of the Church's Constant and Common Jurisprudence on Nullity of Consent*, 253-254.

[53] Tribunale Apostolico della Rota Romana, *Sussidio applicativo del Motu pr. Mitis Iudex Dominus Iesus*, 34.

[54] Cf. JENKINS, *Applying Article 14 of Mitis Iudex Dominus Iesus to the Processus Brevior in the Light of the Church's Constant and Common Jurisprudence on Nullity of Consent*, 254.

dând naștere astfel la nulitatea consimțământului"[55]. Conținutul actului înșelător trebuie să fie o calitate care prin natura sa poate, fie obiectiv sau subiectiv, să perturbe grav viața conjugală[56].

Din nou, probele trebuie să arate clar și univoc această ascundere prin dol. Aceste probe pot fi: rapoarte medicale, certificate și sentințe civile[57].

f) Cauza căsătoriei complet străină de viața conjugală, ori constând într-o sarcină neașteptată a femeii

Căsătoria care are loc dintr-un motiv complet străin de viața conjugală, sau din cauza unei sarcini neprevăzute a femeii, poate fi motiv pentru simularea totală a căsătoriei. Cauze străine de viața conjugală pot fi: obținerea cetățeniei, legitimizarea unui copil, beneficii economice[58], sau cum a fost cazul aici în țară, înainte de 1989: obținerea buletinului de București.

Referitor la sarcină, aceasta poate să apară ca o cauză de nulitate când una sau ambele părți nu a/au intenționat direct căsătoria, înțeleasă ca dăruire interpersonală a părților, ci aceasta a avut loc numai datorită sarcinii[59].

Această circumstanță se manifestă prin viață conjugală scurtă urmată de separare și divorț civil[60].

g) Violența fizică indusă pentru a forța consimțământul

Acest cap de nulitate ar putea să se lege de capul de nulitate care privește violența și frica, derivate din surse externe și care conduc la excluderea *bonum coniugum* (binele soților) sau capul de nulitate care privește incapacitatea de asumare a obligațiilor vieții conjugale.

Sussidio Rotei Romane subliniază că „Frica cauzată din exterior este un cap clasic de nulitate a căsătoriei. În cazurile în care acte de violență

---

55 Tribunale Apostolico della Rota Romana, *Sussidio applicativo del Motu pr. Mitis Iudex Dominus Iesus*, 34.

56 Pentru o discuție mai largă în acest sens se poate consulta Eduard Giurgi, *The Impact of Dolus on Legal Acts in the 1983 Code of Canon Law*, , (Ann Arbor, MI: ProQuest, 2009) 167-200.

57 Tribunale Apostolico della Rota Romana, *Sussidio applicativo del Motu pr. Mitis Iudex Dominus Iesus*, 34.

58 Ibid., 34-35.

59 Ibid., 35.

60 Ibid., 35.

adevărate și specifice au loc spre prejudiciul părții reticente, ele sunt indicatorul cel mai grav pentru invaliditatea consimțământului dat"[61].

Pentru a urma calea procesului scurt, dovezile sunt necesare, iar ele pot consta, de exemplu în rapoartele medicale sau plângeri la poliție[62]. Ortiz, în studiul său[63], notează că acest cap de nulitate apare doar de două ori în jurisprudența publicată a Rotei Romane; și anume, un caz din China[64] și un caz în Egipt[65].

h) Defect de rațiune

Pentru acest cap de nulitate se preferă procesul ordinar. Totuși, poate fi folosit procesul scurt când există dovezi destul de puternice cu privire la patologiile cele mai grave, cum ar fi, rezultate clinice și rapoarte psihiatrice în curțile civile, care permit, fără niciun dubiu, să fie făcută o judecată cu privire la nulitatea consimțământului dat[66].

i) Etcetera ...

Articolul 14 se termină cu folosirea cuvântului etcetera pentru a arăta că lista nu este completă. Pentru a folosi alte circumstanțe pentru procesul scurt sunt necesare dovezi care să nu ceară cercetări sau investigații suplimentare. În folosirea lor este importantă consultarea jurisprudenței Rotei Romane[67].

Concluzie

Din cele prezentate reiese clar că Papa Francisc cheamă, prin noua legislație cu privire la reforma proceselor de declarare a nulității căsătoriei, la punerea în practică a milostivirii pentru persoanele separate sau divorțate.

---

61 Ibid., 35.

62 Ibid., 35.

63 ORTIZ, *Valoración de las circunstancias que pueden dar lugar al processo abreviado*, 183-184.

64 *Coram* Quattrocolo, 9 dicembrie 1930: *RRDec* 22: 653-662.

65 *Coram* Jullien, 11 mai 1935: *RRDec* 27: 299-306.

66 Tribunale Apostolico della Rota Romana, *Sussidio applicativo del Motu pr. Mitis Iudex Dominus Iesus*, 35.

67 Cf. JENKINS, *Applying Article 14 of Mitis Iudex Dominus Iesus to the Processus Brevior in the Light of the Church's Constant and Common Jurisprudence on Nullity of Consent*, 259.

Starea lor de viață cere din partea celor indicați în *motu proprio Mitis iudex Dominus Iesus* să se implice pentru a le ajuta, astfel încât aceste persoane să simtă ca nu sunt în afara Bisericii, ci continuă să fie membre vii, deși suferinde ale Poporului lui Dumnezeu. Cunoașterea elementelor prezentate în această lucrare, ajută la consilierea acestor persoane și în acest astfel li se oferă un ajutor lor dar și tribunalelor pentru a ajunge cât mai ușor la certitudinea morală cu privire la starea căsătoriei lor. E important de reținut că, așa cum s-a indicat în lucrarea de față, ceea ce caută acești credincioși ține de starea lor de viață și chiar de mântuirea lor veșnică.

Maturitate și imaturitate psihică
în procesele matrimoniale aspecte canonice și psihologice

Răzvan Iacob VASILE

Abstract. Molto spesso il concetto di immaturità affettiva viene invocato come motivo per costatare la nullità del matrimonio. Nello studio presente abbiamo analizzato il concetto di maturità e quello di immaturità, dal punto di vista canonico, per vedere quando e come possano incidere sulla validità di un matrimonio. Il concetto di immaturità psico-affettiva è stato analizzato di punto di vista antropologico, psicologico e canonico. Ne risulta che non basta dimostrare la presenza di un certo comportamento di immaturità, ma bisogna dimostrare che la persona grazie a quella immaturità è stata incapace di prestare un consenso matrimoniale valido o di adempiere agli obblighi essenziali del matrimonio.

Keywords: *maturità e immaturità psico-affettiva, processo matrimoniale, cause di nullità, sacramento del matrimonio.*

Introducere

În ultimii ani se vorbește tot mai mult de conceptul de maturitate și de cel de imaturitate psiho-afectivă, în cadrul proceselor matrimoniale. Maturitatea sau imaturitatea psiho-afectivă este analizată atât în vederea emiterii unui consimțământ valid în cadrul sacramentului căsătoriei, dar și în vederea asumării drepturilor și obligațiilor care le revin soților în cadrul Căsătoriei.

Dacă uneori se întâmplă ca termenul de *imaturitate* să fie invocat în mod abuziv, în vederea constatării nulității căsătoriei, pe de altă parte un anumit nivel de maturitate este absolut necesar, atât pentru a face anumite

alegeri importante în viață (după cum este și sacramentul Căsătoriei), dar mai ales și pentru a le putea înțelege și asuma.

Astfel, în cadrul acestui articol, vom încerca să analizăm cele două aspecte amintite mai sus, atât din punct de vedere psihologic, cât și din punct de vedere canonic, cu scopul de a înțelege adevărata lor semnificație, și astfel pentru a ne putea raporta la justa lor valoare în cadrul proceselor matrimoniale.

1. Aspecte psihologice și antropologice cu privire la conceptele de maturitate și imaturitate

Pentru a fi înțeles, conceptul de maturitate trebuie privit dintr-o perspectivă antropologică, psihologică și canonică. Totodată, acesta este legat de conceptul de persoană, pentru că în general vorbim de un anumit tip și grad de maturizare psihologică, dar și de evaluarea maturității individuale la nivel bio-psiho-social, incluzând acele dimensiuni în care apare neapărat conceptul de imaturitate[1].

În momentul în care vorbim despre conceptul de persoană, trebuie să plecăm de la concepția propusă de Magisteriu, care prezintă persoana umană făcută după „chipul și asemănarea lui Dumnezeu"[2], având libertatea și responsabilitatea ca și caracteristici care o definesc. Persoana umană, ca și creatură, conține în sine acea libertate care trebuie înțeleasă atât ca putere înrădăcinată în rațiune și în voință, de a acționa sau de a nu acționa, cât și ca forță de creștere și maturizare în adevăr și bunătate. Datorită liberului arbitru fiecare se are pe sine însuși ca sursă de responsabilitate. Tocmai libertatea este cea care îl face pe om responsabil pentru faptele sale, în măsura în care acestea sunt voluntare, în timp ce fiecare act dorit trebuie atribuit celui care îl îndeplinește, întrucât fiecare persoană umană creată după chipul lui Dumnezeu are dreptul natural de a fi recunoscută ca ființă liberă și responsabilă[3].

---

[1] Cf. C. BARBIERI, A. LUZZAGO, L. MUSSELLI, *Psicopatologia forense e matrimonio canonico,* Città del Vaticano 2005, 73.

[2] Gen. 1, 26.

[3] Cf. *CATECHISMO DELLA CHIESA CATTOLICA,* Città del Vaticano 1992, n. 373-381.

Totodată, trebuie să amintim că la nivel antropologic, conceptul de maturitate este corelat tocmai cu cel al persoanei și al individului, astfel încât în această perspectivă termenul de persoană este folosit ca categorie etică, pentru a indica gradul de realizare adecvată a umanității la care trebuie să ajungă omul pentru a nu se opri la nivelul simplei individualități, care reprezintă doar o categorie naturalistă, biologică și sociologică[4].

Persoana, în realizarea sa, trebuie să țină seama de dispoziția corpului său, adică de aspectele personale care nu sunt numai strict biologice, dar le poate folosi, datorită libertății și creativității sale, pentru a atinge obiectivul pe care și l-a propus, care se referă la necesitate indispensabilă de a încadra maturitatea personală între polul libertății și cel al responsabilității, polaritate care distinge aceeași identitate personală.

Mai mult, omul nu constă în el însuși, ci este în mod autentic el însuși și devine din ce în ce mai mult, întrucât îndrăznește să se afirme nu ca o individualitate închisă, ci deschisă și întinsă spre cineva; justifică acest risc, prin urmare, în dobândirea maturității, atunci când devine el însuși, dar acest lucru poate fi realizat doar prin detașarea de sine[5].

În această proiecție a sinelui către celălalt ființa umană își dezvăluie și celelalte posibilități de maturizare, atât cele ale autenticității și spontaneității, cât și cele ale coerenței, adică ale loialității față de propriul său proiect de viață, obiectivele stabilite și continuitatea alegerilor făcute; de fapt, doar cei care trăiesc situați într-un prezent în care trecutul este impregnat cu viitorul sunt maturi, în sensul că subiectul și-a putut asuma propria istorie și și-a propus astfel să-și atingă propriile obiective[6]. În această perspectivă, atunci când o persoană începe să-și realizeze propriul proiect existențial, își manifestă toate caracteristicile de maturitate mai mare sau mai mică, cu o autenticitate care implică atât fidelitatea față de premisele sale, cât și configurarea clară a propriei sale identități, pe care studiile o numesc de obicei maturitate[7]. Din acest punct de vedere, o persoană bine integrată este definită ca fiind matură, adaptată la sine și la mediul său, care manifestă un

---

[4] Cf. F. RUSSO, *La persona umana – Questioni di antropologia filosofica,* Roma 2000, 15-31.

[5] Cf. R. GUARDINI, *Persona e libertà. Saggi fondazione della teoria pedagogica,* Brescia 1990, 8-23.

[6] Cf. E. ROJAS, *Una teoria della felicità,* Cinisello Balsamo 1989, 26.

[7] Cf. A. POLANIO-LORENTE, *Amore coniugale e maturità personale. Fattori psicologici e psicopatologici,* Cinisello Balsamo 1994, 31.

nivel de gândire și un caracter de natură să o conducă la succes și satisfacție. Prin urmare, se poate considera că persoana matură se caracterizează prin armonie între toate elementele propriei sale personalități și prin integrarea tendințelor, cu referința lor stabilă la o ierarhie a valorilor[8]. Prin urmare, o definiție adecvată a maturității pune sub semnul întrebării trei criterii diferite: unul de timp (referitor la caracteristicile care sunt în mod normal dobândite odată cu vârsta maturității), unul de nivel (referitor la caracteristicile pe care le posedă majoritatea oamenilor de aceeași vârstă) și una de eficiență (relativă la apariția acestor caracteristici într-un mod suficient de armonios și fără obstacole speciale)[9].

Astfel, la nivel antropologic, maturitatea ar fi echivalentă cu plinătatea și ar caracteriza un grad de perfecțiune în dezvoltarea fizică, psihică și spirituală, astfel încât cei maturi să aibă eficiența deplină a tuturor facultăților lor, chiar dacă fiecare poate îmbunătăți continuu funcționarea propriilor facultăți, pentru o maturizare din ce în ce mai mare, ceea ce ne autorizează să afirmăm că conceptul de maturitate este pe de o parte un ideal (un scop niciodată atins definitiv) în timp ce pe de altă parte pare relativ (din moment ce nu întotdeauna toate diferitele aspecte ale personalității par să fi evoluat la fel în același mod și în aceeași măsură la toți indivizii).

Astfel, într-o perspectivă bio-psiho-socială, pentru a vorbi de o condiție de maturitate, ar trebui să luăm în considerare următorii parametri: – schimbarea de la iubirea egocentrică la cea heterocentrică, în care maturitatea crește pe măsură ce ne detașăm de o poziție egoistă și trecem spre una altruistă; – o relație interpersonală în care să știi să prețuiești și să apreciezi toți oamenii, astfel încât celălalt, chiar dacă este ostil și nedorit, nu este considerat o amenințare, ci o promisiune, o valoare în sine, demnă de respect; – o anumită siguranță emoțională, care permite persoanei mature să distingă între sentimente și voință, între ceea ce este spontan și care este rezultatul unei adaptări adecvate; – o stimă de sine suficientă, care, dacă este corelată cu securitatea emoțională, permite toleranța frustrării; – o percepție realistă a faptelor și a oamenilor, precum și o anumită abilitate de a comite, în condițiile în care asumarea responsabilității se referă la o recunoaștere

8 Cf. A. MERCATALI, *La persona umana. Conoscenza e formazione,* Roma 1990, 24.
9 Cf. C. BARBIERI, A. LUZZAGO, L. MUSSELLI, *Psicopatologia forense*, 76.

exactă a realității, precum și la aspecte motivaționale; – o înțelegere adecvată despre sine, care trebuie înțeleasă ca posibilitatea realizării *auto-obiectivării*[10], adică capacitatea de a judeca obiectiv experiența emoțională actuală în raport cu trecutul și cu cea ideală, precum și de a identifica abilitățile și limitările cuiva; – o concepție unificatoare a existenței, în sensul capacității de a menține o linie coerentă de viață, referindu-se la principiile etico-morale capabile să dea sens existenței cuiva, pentru care experiența este evaluată pe baza unei scale de valori proprii. În acest sens, persoana matură este cea care are următoarele caracteristici: autonomie psihologică, rezonabilitate, echilibru emoțional, socializare și sexualitate integrată[11].

Identitatea personală poate fi înțeleasă ca acea „funcție fundamentală a minții care organizează și direcționează un câmp de semnificații, oferind subiectului sensul unei limite, o formă a sinelui și un spațiu extern altul decât el însuși"[12], astfel încât în această perspectivă este pusă sub semnul întrebării o experiență de continuitate calitativă ca expresie a unei dialectici existențiale între stabilitate și schimbare[13].

Identitatea personală este configurată și prin dimensiunea sexuală, în sensul că subiectul se găsește în nevoia de a elabora conceptul de persoană în lumina conotației sexuale de tip masculin sau feminin, deoarece sexualitatea este o parte integrantă a ființei umane, până la punctul în care acesta din urmă nu poate fi reprezentat fără a-l prezenta simultan în dimensiunea sa sexuală. Prin urmare, adjectivul „sexual", referitor la substantivul identitate, pune sub semnul întrebării toate dimensiunile antropologice (biologice, psihologice, spirituale și sociale), întrucât evidențiază modul în care a fi bărbat sau femeie nu este în niciun caz simplul rezultat al unui determinism biologic sau socio-cultural, dar indică modul în care, prin propria corporalitate, persoana experimentează deschiderea către lume și relația interpersonală, punând astfel în aplicare propria sa constituție ontologică[14].

Nu se poate vorbi de maturitate fără a face referire la personalitate, la formarea ei și la eventuala sa evoluție în sens psihopatologic, cu toate

---

[10] G. W. ALLPORT, *Divenire. Fondamenti di una psicologia della personalità,* Firenze 1963, 58.

[11] Cf. R. ZAVALLONI, *Psicopedagogia delle vocazioni,* Brescia 1967, 49.

[12] A. FERRUTA, *L'identità tra continuità e cambiamento,* Milano 2002, 63.

[13] Cf. P. RICOEUR, *Sé come un altro,* Milano 1999, 34-35.

[14] Cf. M. L. DI PIETRO, ed., *Educare l'identità sessuata,* Brescia 2000, 19-22.

problemele conexe de diferențiere în ceea ce privește așa-numitele condiții de borderline. În acest sens, maturitatea devine un atribut al persoanei, deoarece califică și cuantifică personalitatea adultului și permite obiectivarea aceleiași personalități în termeni de „sănătate sau boală". Astfel, maturitatea este înțeleasă ca o condiție de diferențiere și integrare somatică, psihică și socială completă și stabilizată, astfel încât alături de o maturitate sexuală și fizică să recunoaștem o maturitate psihică și o maturitate socială[15].

Din punct de vedere psihodinamic, nu putem să nu amintim poziția freudiană clasică, potrivit căreia viața psihică ar fi dominată de tripla antiteză: subiect-obiect, plăcere-durere, activitate-pasivitate[16], fiind recunoscută ca „normală" sau „matură" personalitatea care reușește să își asume și să mențină o poziție de echilibru între pozițiile antinomice menționate anterior. Maturitatea ar consta într-o încercare de a coexista, fără angoasă și rușine, cu conflictele proprii și ale celorlalți, fără a înstrăina vreodată potențialul creativ și nevoile profunde[17] ale cuiva, în timp ce așa-numita pseudo-normalitate ar fi caracterizată prin realizarea la maturitate a unei independențe suficiente în ceea ce privește nevoile libidinale și lipsa autonomiei în relațiile obiectuale[18].

La nivel psihodinamic se poate concluziona că conceptul de maturitate indică ultimul scop al evoluției psihicului, adică acea dimensiune care se integrează și se completează cu personalitatea și, în acest fel, se poate spune că reprezintă sinteza și modelul final spre care ar trebui să vizeze dezvoltarea unui individ în condiții naturale. Ca rezultat, scopul final al organizării personalității este, de fapt, formarea unui adult capabil să stabilească relații sociale bine adaptate cu mediul înconjurător și să primească de la acesta o stare de bunăstare și securitate[19].

Modelul naturalist al „maturității" a fost comparat cu alte contribuții de tip psihologic așa cum sunt: conceptul de genitalitate al lui Freud (culme

---

[15] Cf. H. J. ENGEL, *Maturità,* in: W. ARNOLD, H.J. EYSENCK, R. MEILI, ed., *Dizionario di Psicologia,* Cinisello Balsamo 1990, 173.

[16] Cf. S. FREUD (1915), *Pulsioni e loro destini,* in: ID, *OSF*, VIII, Torino 1976, 147.

[17] Cf. J. BERGERET, *La personalità normale e quella patologica. Le strutture mentali, il carattere, i sintomi,* Milano 2002, 56.

[18] Cf. B. BETTELHEIM, *I figli del sogno,* Milano 1980, 37.

[19] Cf. P. BERNARD, *Sviluppo della personalità,* Milano 1980, 54-55.

a dezvoltării psiho-sexuale)[20], conceptul de individualizare al lui Jung (care este se referă la realizarea și completarea sinelui și în unificarea personalității, ceea ce poate duce la întâlnirea cu arhetipul sinelui)[21], conceptul de proprium al lui Allport (termen folosit pentru a se referi la o structură dinamică și complexă care include Sinele, ego-ul și stilul de viață, astfel încât omul să devină matur atunci când, sub presiunea unor motivații mereu noi, este capabil să-și proiecteze acțiunile în viitor în continuu progres) sau conceptul de identitate al ego-ului al lui Erikson (o condiție care servește individului pentru a-i asigura un sentiment stabil de sine față de rolurile și cerințele sociale)[22].

Maturitatea unui individ presupune un anumit nivel de inteligență, dar nu este identificată cu acest lucru și chiar mai puțin cu o bogăție de noțiuni tehnice. Astfel inteligența poate fi considerată un instrument pentru rezolvarea problemelor din sistemul de adaptare al omului la mediu, dar maturitatea reprezintă ceva mai mult. De fapt, așa-numiții maturi au devenit astfel deoarece, pe parcursul vieții lor, au prețuit experiențele și vicisitudinile cu care s-au confruntat, au ajuns la o viziune mai avansată și mai completă a realității umane și au atribuit, conform unui clasament personal al valorilor, o prioritate problemelor existenței și ale spiritului uman. În acest sens, a trăi într-un mod matur înseamnă „impunerea unui scop în viață”[23], atât pentru că a avea un motiv pentru a trăi reprezintă cunoașterea scopului existenței, cât și pentru că „a trăi înseamnă a alege”, în sensul acceptării și asumării riscurilor, a depășirii obstacolelor și în a încerca de a-și depăși propriile limite[24].

Pentru a recunoaște dacă o persoană este mai mult sau mai puțin matură, e necesar să ne referim la așa-numitele „căi fundamentale” cum ar fi: cea a externalizării (urmând principiul realității, având ca obiectiv o adaptare optimă la lumea externă), cea a internalizării (ceea ce implică o retragere spre interioritatea ființei umane) și cea a transcendenței (ceea ce implică depășirea a ceea ce este contingent, întrucât omul ar fi făcut să fie

---

20 Cf. P-L. ASSOUN, *Introduzione alla psicoanalisi,* Roma 1999, 73.

21 Cf. C. G. JUNG, *Tipi psicologici,* in: ID, *Opere*, VI, Torino 1969, 89.

22 Cf. E. H. ERIKSON, *Aspetti di una nuova identità,* Roma 1975, 82.

23 G.W. ALLPORT, *Psicologia della personalità*, Zürich 1969, 51.

24 Cf. P. TOURNIER, *La nostra maschera e noi,* Torino 1960, 41-42.

depășit). Prin urmare, omul matur poate fi înțeles numai dacă este observat în întregimea existenței sale și în raport cu relațiile multiple cu semenii săi[25].

Prin urmare, având în vedere pluralitatea abordărilor, paradigma personalității mature se caracterizează prin evoluția, integrarea și echilibrul unei serii de componente biologice, psihice sau sociale, care se întrepătrund pentru a asigura o funcționare armonioasă, atribuibilă unui concept de sănătate. Această elaborare pozitivă a termenului de maturitate se reflectă negativ într-un context în care eșecul de a realiza o integrare suficientă la maturitate între diferitele componente personologice, conturează o imagine a imaturității, care poate duce la o tulburare reală. de personalitate[26].

Dacă *Manualul diagnostic și statistic al tulburărilor mentale* ediția a treia (DSM-III) prevede în mod clar diagnosticul tulburării imature a personalității[27], în *Manualul diagnostic și statistic al tulburărilor mentale* ediția a IV-a și în ediția a patra ediție revizuită (DSM-IV[28] și DSM-IV-TR[29]) această categorie nosografică este absentă, în timp ce Clasificarea internațională a bolilor (ICD 301.8) încadrează personalitatea imatură ca „o tulburare caracterizată prin comportamente și răspunsuri emoționale care sugerează o insuficiență sau o întârziere în dezvoltarea psihologică"[30].

Având în vedere aceste premise, conceptul de maturitate poate fi în esență conectat într-o dublă dimensiune: pe de o parte, conectând gradul de maturitate la etapele de formare și calea evolutivă a personalității și, pe de altă parte, făcând referire explicită la cantitatea și calitatea intra-personală. Prin urmare, a vorbi despre o structură a personalității și despre funcționarea relativă și mecanismele de apărare, pentru a evalua aspectele relative ale completitudinii și integrării, în raport cu un concept de maturitate, înseamnă să facem referire la organizarea dinamică a componentelor (trăsăturilor) stabile și definite, ambele componente susceptibile de evoluție în timp (stări),

---

25 Cf. E. MOUNIER, *Tratto del carattere,* Cinisello Balsamo 1990, 73.

26 Cf. C. BARBIERI, A. LUZZAGO, L. MUSSELLI, *Psicopatologia forense*, 83-87.

27 A. P. A., *DSM-III – Manuale diagnostico e statistico dei disturbi mentali, Terza Edizione,* Milano 1984.

28 A. P. A., *DSM-IV – Manuale diagnostico e statistico dei disturbi mentali, Quarta Edizione*, Milano 1996.

29 A. P. A., *DSM-IV-TR – Manuale diagnostico e statistico dei disturbi mentali, Text Revision*, Milano 2002.

30 WORLD HEALTH ORGANIZATION, *Lessico dei termini psichiatrici e di salute mentale,* Torino 1990.

iar acest aranjament este rezultatul coexistenței factorilor congenitali (temperament) și dobândiți (caracter) care interacționează pentru o lungă parte a vieții persoanei.

Personalitatea unui subiect, prin urmare, se constituie pornind de la o bază de tip natural și în relația constantă cu elemente de tip cultural, prin urmare, în timp ce personalitatea rămâne relativ constantă în unele aspecte, se schimbă în altele; în acest sens, omul nu este doar biologie, ci și istorie[31].

Imaturitatea afectivă răspunde la un concept destul de utilizat, care este folosit și adesea abuzat în psihiatria criminalistică canonică, în timp ce jurisprudența este mult mai prudentă. Maturarea este procesul prin care un organism atinge plenitudinea dezvoltării sale, realizarea completă a posibilităților sale, în timp ce maturitatea coincide cu punctul culminant al acestui proces. Pentru psihologie, însă, personalitatea matură este sinonimă cu personalitatea normală.

Fiecare dintre aspectele fundamentale ale activității psihice își poate atinge propria maturitate, cu o anumită independență față de celelalte (maturitate intelectuală, volitivă, afectivă, socială). Mai mult, maturitatea „nu este o stare atinsă prin vechime și apoi posedată fără nicio perturbare, deci o stare care poate fi definită odată pentru totdeauna, ci mai degrabă o condiție globală care se califică pentru un mod tipic de a fi, o configurație care este identifică nu atât pentru elemente, cât pentru modul în care sunt dispuse aceste elemente”[32]. Mai mult, chiar și cele mai complete și aparent armonioase personalități au defectele și slăbiciunile lor și prezintă momente de regresie sau dezechilibre tranzitorii.

Pentru a se căsători, este suficientă maturitatea minimă care este dobândită în mod normal la sfârșitul adolescenței. De fapt, niciun manual de psihiatrie important nu tratează imaturitatea afectivă a adulților ca pe o entitate nosografică, în timp ce este clar că unele tulburări mentale prezintă o afectare mai mult sau mai puțin severă a dezvoltării afective și a discrepanței acesteia cu dezvoltarea intelectuală. În contextul canonic, dimpotrivă, există tendința de a propune imaturitatea afectivă ca o tulburare

---

31 Cf. B. CALLIERI, *La fenomenologia antropologica dell'incontro: il noi tra l'homo-natura e l'homo cultura*, Milano 1984, 95-96.

32 B. CALLIERI, *La fenomenologia antropologica*, 220.

în sine și nu ca un simptom al altor boli sau anomalii, creând adesea confuzie, atât în ceea ce privește tulburările de personalitate, cât și în ceea ce privește numeroasele variații caracterologice, sau mai puțin dificile, dar nu patologice. Cu toate acestea, deciziile în sens pozitiv sunt excepționale și în acestea noțiunea generică de imaturitate este adesea specificată cu ajutorul altor categorii de diagnostic[33].

Putem crede atunci că imaturitatea afectivă este tipică pentru adult, în care persistă calitățile psihice caracteristice copilului și adolescentului. Este marcat de prezența unui egocentrism adânc înrădăcinat, care împiedică relațiile conjugale interumane, chiar dacă nu lipsesc manifestările afective superficiale. Adesea există o dependență, o fixare emoțională excesivă față de mamă, tată sau alte figuri autoritare. Printre simptome găsim dificultatea metabolizării frustrărilor, tendința de a oferi satisfacție insuficient controlată impulsurilor profunde, instabilității emoționale și incontinenței emoționale. Uneori trăiește, de asemenea, o stare de nesiguranță față de mecanismele sale de apărare, îndoielile și ezitarea în luarea deciziilor importante și căutarea sprijinului și aprobării[34].

Imaturitatea afectivă dacă nu interferează cu inteligența strict înțeleasă și nu împiedică neapărat atitudinile profesionale, limitează capacitatea de a critica și judeca în unele domenii ale existenței și nu oferă sprijin adecvat voinței. Ceea ce este interesant în opinia experților este prezența sigură a unei evaluări critice insuficiente a obiectului consimțământului și a unei incapacități de autodeterminare sau a unei ineptitudini față de relația conjugală interpersonală, de angajamentul față de relațiile alese liber și de asumarea relației cu responsabilitate. Cu toate acestea, nu este necesară o evaluare completă a valorii și obligațiilor căsătoriei și nici libertatea deplină. Elemente utile pentru evaluarea unei condiții de imaturitate sunt vicisitudinile vârstei de dezvoltare, modalitățile relațiilor interumane, atitudinile slabe de muncă, infidelitățile, inadaptările sociale, autonomia insuficientă, modalitățile incongruente de comportament

[33] Cf. P. BIANCHI, *Le "cause naturae psychicae" d'incapacità,* in: AA.VV., *L'incapacità di assumere gli oneri esenziali del matrimonio,* Studi giuridici 48, Città del Vaticano 1998, 137-157.

[34] Cf. D. DE CARO, *L'immaturità psico-affettiva nel matrimonio canonico,* in: *L'immaturità psico-affettiva nella giurisprudenza della Rota Romana,* Studi giuridici 23, Città del Vaticano 1990, 1ss.

și abuzul de substanțe. toxic. Maturitatea nu constă în lipsa defectelor, ci în atitudinea față de acestea, în capacitatea de a le critica și în angajamentul de a le remedia. Deci, pentru a formula o opinie a experților, nu este suficient să se detecteze unele simptome pentru a plasa o etichetă de diagnostic, ci este necesar să se investigheze procesul decizional și să se examineze motivele acțiunii[35].

Din punct de vedere descriptiv, au fost identificate cele mai semnificative manifestări ale imaturității psihice: în incapacitatea de a se autocontrola, în sensibilitatea excesivă la stimulii hedoniști sau erotici-pasionali, în sentimentul de insecuritate decizională, în dificultatea stabilirii unor relații interpersonale și sociale valide, în incapacitatea de a face față și de a se adapta la situații noi care necesită eforturi organizatorice ulterioare, în „incapacitatea sau lipsa de dorință de a-și asuma căsătoria ca o legătură stabilă și irevocabilă, bazată pe o adevărată comunitate de viață și o dăruire deplină și reciprocă de sine” , în „dificultatea de a transfera sarcinile emoționale cuiva de la nivelul privat-egoist (adesea narcisist) la nivelul public-altruist-social, dificultăți care se confruntă cu disconfort deosebit chiar atunci când criza pubertară a fost depășită”[36]. La fel, trăsăturile esențiale ale imaturității s-ar regăsi în instabilitatea stării de spirit, a sentimentelor, emoțiilor și pasiunilor, în dependența sau egoismul sau nesiguranța manifestată la nivel afectiv, în examinarea inadecvată a realității sau lipsa simțului responsabilității[37].

Privind imaturitatea la nivel evolutiv, există în esență unanimitate în rândul cercetătorilor cu privire la faptul că imaturitatea afectivă nu reprezintă în sine o condiție ireversibilă, ci mai degrabă o stare susceptibilă de progres, cel puțin în anumite limite, în raport cu diversele tipuri de intervenție terapeutică[38]. Din punctul de vedere al unui diagnostic diferențial, s-a evidențiat diferența dintre imaturitatea afectivă adevărată și

---

[35] Cf. G. ZUANAZZI, *Psicologia e psichiatria nelle cause matrimoniali canoniche,* Città del Vaticano 2006, 174-175.

[36] Cf. D. DE CARO, *L'immaturità psico-affettiva nella giurisprudenza della Rota Romana,* in: P. A. BONNET, C. GULLO, ed., *L'immaturità,* 152-176.

[37] Cf. J. J. GARCIA FAILDE, *Manual di Psiquiatria Forense Canonica,* Salamanca 1991, sub. 77.

[38] Cf. C. GULLO, *L'immaturità,* sub. 89; D. DE CARO, *L'immaturità psico-affettiva,* sub. 90; J. J. GARCIA FAILDE, *Manual di Psiquiatria,* sub. 77.

așa-numita maturitate întârziată, cu referire la încetinirea cu care progresează procesul de maturizare la oameni[39], dar și cu o referire specifică la așa-numita „insuficiență mentală de dezvoltare psihică întârziată”[40], care trebuie deosebită de forme frenastenice autentice.

2. Imaturitatea psiho-afectivă și incidența sa în cauzele matrimoniale

Actul constitutiv al căsătoriei îl reprezintă consimțământul, acesta fiind precizat cu exactitate în CCEO, can 817 § 1, astfel: „*Consimțământul matrimonial este actul de voință prin care un bărbat și o femeie, printr-o alianță irevocabilă, se dăruiesc și se acceptă reciproc, în vederea constituirii căsătoriei*”. Legătura matrimonială este constituită în urma consimțământului irevocabil dat, care, la rândul său, este un act personal și de voință liberă, care nu poate fi înlocuit de nici-o putere omenească. Bărbatul și femeia, prin pactul matrimonial, prin intermediul consimțământului personal, stabilesc între ei consorțiul întregii vieți, iar prin caracterul său natural consimțământul este orânduit spre binele soților, procrearea și educarea fiilor. Așadar, esența căsătoriei este „consorțiul pe parcursul întregii vieți”[41] care se realizează prin dăruirea și acceptarea reciprocă, totală (fizică si spirituală), exclusivă și definitivă. Scopul Căsătoriei este „binele soților și procrearea și educarea copiilor”. Soții botezați vin uniți în Dumnezeu și inserați în unirea lui Cristos cu Biserica.

În noua concepție personalistă, derivată din magisteriul Conciliului Ecumenic Vatican II, persoana umană devine adevăratul epicentru al consimțământului matrimonial, fiind în același timp subiect și obiect al *foedusului conjugal*, destinat „*traditio personarum plusquam deditio iurium*”[42]. Astfel, dimensiunea interpersonală și intrapersonală a căsătoriei este „intrinsec legată de conținutul actului”[43]. *Traditio acceptatio suipsius*

---

[39] Cf. J. J. GARCIA FAILDE, *La numida matrimonial hoy,* Barcelona 1994, 44-51.

[40] Cf. H. EY, P. BERNARD, CH. BRISSET, *Manuale di psichiatria,* Milano 1988[3]; G. DE VINCENTIIS, B. CALLIERI, A. CASTELLANI, *Lineamenti,* sub 47.

[41] Cf. CONCILIUL ECUMENIC VATICAN II, *Gaudium et Spes,* 48.

[42] O. GIACCHI, voce „Matrimonio canonico”, in *Enciclopedia del diritto,* XXV, Milano 1975, 890.

[43] R. BERTOLINO, *Matrimonio canonico e bonum coniugum. Per una lettura personalistica del matrimonio cristiano,* Torino 1995, 76.

postulează, de asemenea, dăruirea de sine a unui sine capabil și adecvat: un subiect autonom, liber și sigur în propria identitate personală. În acest sens și din aceste motive, nu apare deloc deplasată reflecția în profunzime a ceea ce constituie inima sistemului matrimonial canonic, consimțământul mirilor. Este importantă o analiză care vizează condițiile necesare pentru a exprima în mod eficient acest consimțământ și care trebuie să se ocupe în principal de diferitele posibile limitări care se încadrează în domeniul psihopatologiei și care sunt apoi exemplificate în diferite tulburări psihice și multiplele forme de imaturitate și incapacitate psihică[44].

Discernământul de judecată cu privire la căsătorie, presupune prezența în cazul logodnicilor a unui sens critic sau estimativ al valorilor căsătoriei și totodată o cunoaștere estimativă a drepturilor și îndatoririlor legate de aceasta. Doar atunci când persoana a ajuns la această maturitate a judecății (care presupune o integrare armonioasă a aspectelor psihologice, afective, sexuale și sociale ale personalității), se poate spune că deține capacitatea deliberativă și libertatea necesară pentru a alege un anumit act[45]. Într-un mod pozitiv, *discretio iudicii* poate fi descrisă ca o facultate estimativă sau deliberativă care se exprimă printr-un act al rațiunii, un act constând dintr-un *iudicium practicum de rebus agendis*, ale cărui funcții principale sunt *inquisitio* sau *investigatio* și, mai ales, *aestimatio*, care constă în judecarea pro și contra a diferitelor posibilități care, în cazul consimțământului matrimonial, privesc această căsătorie particulară, cu această persoană particulară, cu care să împărtășească pentru totdeauna viața de căsătorie. O astfel de evaluare critică depinde în primul rând de maturitatea persoanei care este capabilă să considere ce presupune căsătoria în situația sa concretă, dar întreaga realitate psihologică și existențială a individului este, de asemenea, pusă în discuție cu bagajul experiențelor dobândite în timpul vieții, și totodată presupune o libertate totală de orice condiționare internă și externă[46].

Starea în care se află logodnicul la momentul consimțământului, implică, în general, o condiție obișnuită, nu în sensul perpetuității, ci în

---

[44] R. I. VASILE, *L'evoluzione dei principali disturbi psichici nelle cause matrimoniali canoniche: dalla normativa precedente a quella attuale,* Baia Mare, Ed. Surorilor Lauretane 2016, pp. 110-111.

[45] F. R. AZNAR GIL, *El Nuevo Derecho Matrimonial Canonico,* Salamanca 1985, 322.

[46] T. DOYLE, *Commentary on the can. 1095,* in AA.VV., *The Code of Canon Law: a text and commentary,* New York 1985, 776).

sensul în care are o bază biografică: cu alte cuvinte, acea perturbare care creează în subiect starea lui de deficit i-a condiționat dezvoltarea personalității, marcându-i maturizarea psihologică și afectivă. În mod pozitiv, maturitatea logodnicului face aluzie la capacitatea de a constitui un centru autonom de interese: să controleze substructurile ego-ului, cum ar fi pulsiunile și instinctele, subordonându-le structurilor superioare ale inteligenței și voinței în cadrul valorilor de referință alese, să elaboreze un proiect de viață care să fie realizat pe baza acestor valori, să depășească dificultățile vieții cu curaj și demnitate fără anxietate excesivă sau fără a scapă într-o lume imaginară, în cele din urmă, să poată să iubească și, prin urmare, să stabilească relații interpersonale stabile și paritare cu alți subiecți, într-un context al dăruirii și al slujirii[47].

Prin expresia *imaturitate afectivă*, ne referim, prin urmare, la evoluția sau dezvoltarea inadecvată a tot ceea ce aparține sferei afectivității (emoții, sentimente și pasiuni) la o anumită persoană. Problema imaturității psiho-afective a fost calificată de jurisprudența Rotei Romane ca fiind o evoluție anomală sau ca fiind un bloc evolutiv în individul care este lipsit de maturitate intelectuală și de voință proporțională față de ceea ce presupune actul căsătoriei, într-un moment istoric dat al existenței sale personale[48]. Pe de altă parte, unele decizii ale Tribunalului Rotei relevă incidența imaturității psiho-afective asupra judecății practice-practice, determinată de blocajul/ regresia dezvoltării personalității în raport cu afectivitatea. Magisteriul Bisericii distinge maturitatea psihică – „ca punct de sosire a dezvoltării umane" – și maturitatea canonică – „punct minim de plecare pentru validitatea căsătoriei", prin urmare, problema nu se pune în termeni de „plenitudine" sau „perfecțiune", ci de „adecvare" realistă; în caz contrar, orice defect sau anomalie, complet plauzibilă în uniunea oricărui cuplu, ar putea fi interpretată ca „imaturitate radicală", în timp ce numai „incapacitatea" reală de a permite și de a realiza o adevărată comunitate de viață și iubire, anulează căsătoria[49].

---

47 R. I. VASILE, *L'evoluzione dei principali disturbi psichici nelle cause matrimoniali canoniche..,* 145-146.

48 *Coram* LOPEZ-LLANA, dec. Diei 14 martii 1997, in *RRDec.* 89, 2002, 187-188, 6.

49 C. BARBIERI – A. LUZZAGO – L. MUSSELLI, *Psicopatologia forense e matrimonio canonico,* Citta del Vaticano 2005, 91.

Subiectul imatur nu pierde raționalitatea, în timp ce sfera volitivă și sfera emoțional-afectivă sunt compromise; din acest motiv, jurisprudența canonică vorbește adesea atât despre imaturitatea psihologică, cât și de cea emoțională, adică atât ca o lipsă de deliberare, cât și pentru libertatea internă necesară și ca o incapacitate de a da viață unei relații interpersonale conjugale corespunzătoare. Nu trebuie uitat nici faptul că caracterul de gravitate cerut de normă nu se referă la gravitatea perturbației sau a anomaliei, ci la efectul său, care este incapacitatea de a putea discerne cu intelectul și de a se angaja cu voința în constituirea și punerea în aplicare a consorțiului *totius vitae*. Ceea ce este compromis sunt, mai presus de toate, sfera emoțională-afectivă și volitivă a logodnicului, mai degrabă decât cea intelectuală, și în loc să detecteze patologiile individuale, se referă aici la caracteristicile distinctive deosebite ale imaturității afective, deoarece acestea sunt relevate de doctrină și admise de jurisprudență, atunci când ne confruntăm cu o incapacitate consensuală din cauza lipsei de discernământ al judecății, ca urmare a acestei tulburări constatate în individ. Lacunele afective pot, totuși, să adopte caracteristicile unei psihopatologii, numită narcisism, ca expresie patologică a imaturității psiho-afective, care în formele cele mai grave poate compromite capacitatea critică sau estimativă a logodnicului, precum și capacitatea sa de a pune în aplicare obligațiile esențiale ale căsătoriei, în special consorțiul *totius vitae* și *bonum coniugum*[50].

Cu toate acestea nu este cerută o cunoaștere perfectă și un echilibru volitiv perfect în ceea ce privește drepturile și obligațiile esențiale, de asemenea nu este nevoie de o maturitate perfectă a discernământului. Este vorba însă de o lipsă gravă a discernământului de judecată ca și o cauză a unei anomalii psihice care perturbă grav personalitatea, alterându-i capacitatea intelectivă și volitivă. În literatura de specialitate se vorbește destul de des de o imaturitate afectivă, care în sine nu este o anomalie psihică, ci un simptom sau o consecință a unei anomali de bază. Dintre aceste simptome enumeram: dependența exagerată de mamă, hipersensibilitatea, neputința de a suporta frustrările, expresii exuberante de emoții cum ar fi furia și plânsul isteric și nu în cele din urma simptomul egocentrismului excesiv.

---

[50] R. I. VASILE, *L'evoluzione dei principali disturbi psichici nelle cause matrimoniali canoniche..*, 148-149.

Dacă vrem să abordăm conceptul de maturitate în contextul canonic, trebuie să ne referim într-un mod necesar la jurisprudența rotală, care a oferit de-a lungul timpului contribuții foarte clare în acest sens. Astfel, într-un Coram Bruno din 1986[51], imaturitatea este definită ca „un defect în raport cu vârsta, al gradului de integrare a trăsăturilor de personalitate, pentru care comportamentul social în vârsta pre-adultă nu se adaptează la vârsta cronologică, iar la maturitate păstrează caracteristici infantile din tinerețe". Aceasta tulbură eficiența intelectuală atât pentru o durată scurtă, cât și pentru intensitatea redusă a motivelor, atât pentru ineficiența în concentrarea activităților care urmează să fie desfășurate, cât și din nou pentru lipsa inhibițiilor.

O astfel de judecată pare a fi foarte importantă la nivel de evaluare, „deoarece sunt necesare cel puțin două condiții pentru ca actul consimțământului să fie valabil: pe de o parte, o maturitate psihologică suficientă a ambilor soți, astfel încât ambii să poată evalua în mod conștient condițiile de viață la care urmează să se angajeze și să exprime un act de voință autonom și psihologic liber, în timp ce pe de altă parte este necesar un anumit model de comportament înainte de căsătorie, prin care este posibil să se constate că între cei doi care urmează să devină soți s-a maturizat un proiect autentic de căsătorie, ca un angajament viitor și reciproc pentru o viață conjugală autentică viitoare, liber acceptată"[52].

Un Coram Stankiewicz din 1988[53] plasează imaturitatea în aceeași linie, în care, sub influența unor studii de specialitate[54], se afirmă că „maturizarea afectivă normală este o condiție indispensabilă pentru stabilirea relațiilor interpersonale bazate pe dragoste". O altă sentință se

---

[51] Sentința din 30.05.1986 n. 86 – Turnus: F. Bruno Ponens, E. DAVINO, D. M. HUOT – LXXVIII, in: *Ius canonicum et iurisprudentia rotalis* – [CD-ROM], Edizione 1996, Città del Vaticano e Giuffré Milano.

[52] C. BARBIERI, A. LUZZAGO, L. MUSSELLI, *Psicopatologia forense*, 89.

[53] Sentința din 23.06.1988 n. 108 Turnus: A. STANKIEWICZ Ponens, M. GIANNECCHINI, A. COLA – LXXX, in: *Ius canonicum et iurisprudentia rotalis* – CD-ROM, Edizione 1996, Città del Vaticano e Giuffré Milano.

[54] Cf. E. COLAGIOVANNI, *Immaturità: per un approccio interdisciplinare alla comprensione ed alla applicazione del Can. 1095 n. 2 e 3*, in: *Monitor Ecclesiasticus* 1988, 342.

referă din nou la literatura de specialitate[55] și indică sursele de imaturitate psihică atât într-o tulburare de personalitate, cât și într-o situație de întârziere mentală. Tot în această perspectivă se face referire și la un Coram Stankiewicz din 10.12.1979, în care se afirmă că imaturitatea afectivă „est signum cuiusdam perturbationis psychicae vel abnormitatis personalitatis", pentru care un sentiment, o emoție, o pasiune în sine sunt considerate în sine, numai în măsura în care ele se dezvăluie ca manifestări ale unei ordini patologice, și prin urmare pot să se ridice și la un „epifenomen", adică la o „consecință" (nu datorată) imaturității psihice[56].

Condiția imaturității afective, ca motiv al nulității matrimoniale, este legată atât de capacitatea de a exprima consimțământul legal valabil, adică de actul și momentul consimțământului, cât și de capacitatea de a îndeplini în mod coerent consecințele acelui act, adică la obiectul consimțământului însuși[57], cu referire la can 1095 § 2 și § 3 din CIC și can 818 din CCEO.

De asemenea, trebuie să amintim că Magisteriul Bisericii distinge clar o „imaturitate psihică", ca „punct de sosire a dezvoltării umane", de o „maturitate canonică", care este în schimb „punctul minim de plecare pentru validitatea căsătoriei", deoarece în cazurile de nulitate matrimonială este necesar să se verifice dacă soții, la momentul nunții, au atins un grad suficient de dezvoltare personologică pentru a putea exprima un consimțământ legal valabil și a-și asuma toate consecințele relative și într-o perspectivă viitoare. Prin urmare, problema nu este pusă în termeni de plenitudine sau perfecțiune, ci de adecvare realistă; în caz contrar, orice defect sau anomalie, complet plauzibilă în orice uniune de cuplu, ar putea fi interpretată ca „imaturitate radicală", în timp ce doar „incapacitatea" reală

[55] Cf. G.O. GABBARD, *Psichiatria psicodinamica,* Milano 2007[4]; H. EY, P. BERNARD, CH. BRISSET, *Manuale di psichiatria,* Milano 1979; G. E. VAILLANT, J. CH. PERRY, *Personality disorders,* in: *Comprehensive Textbook of Psychiatry,* I, Baltimore-London 1985, 982ss.

[56] Cf. J.J. GARCIA FAILDE, *Manual de Psiquiatria Forense Canonica,* Salamanca 1991.

[57] Cf. AA.VV., *Il Diritto Canonico Orientale nell'ordinamento ecclesiale,* Città del Vaticano 1995, 142-163; L. VELA, *Incapacità di contrarre matrimonio,* in: C.C. SALVADOR, V. DE PAOLIS, G. GHIRLANDA, ed., *Nuovo dizionario di diritto canonico,* Cinisello Balsamo 1993; M. F. POMPEDDA, *Incapacità di natura psichica,* in: AA.VV., *Matrimonio canonico fra tradizione e rinnovamento,* Bologna 1985; L. MUSSELLI, *Manuale di diritto canonico e Matrimoniale,* Bologna 1995.

(și nu o simplă dificultate) de a permite și de a crea o comunitate adevărată de viață și iubire, face căsătoria nulă[58].

În ceea ce privește conceptul de *maturitate*, doctrina canonică a dezvoltat de-a lungul timpului o reflecție articulată și precisă. O contribuție importantă ar fi considerarea uniunii conjugale ca un context privilegiat în care să se stabilească o relație intersubiectivă matură, astfel încât în cadrul ei să poată avea loc „verificarea continuă a capacității fiecăruia de a-l întâmpina pe celălalt, ca persoană diferită, să fie acceptat la egalitate cu ceea ce se acceptă, iubit pentru diversitatea sa, în deplin schimb reciproc, în climatul egal de a da și a primi". Astfel, ipotezele fundamentale de maturitate necesită depășirea „tiparelor de comportament infantil și recunoașterea autonomiei celuilalt, în dotarea sa umană irepetabilă"[59].

În același mod, s-a constatat și în contextul psihologiei moderne că relația de dragoste cu partenerul reprezintă „una dintre cele mai vitale sarcini ale individului adult"[60], întrucât această tipologie implică intimitate, fidelitate și angajament ca elemente vitale, relație reciprocă, mai ales pentru că contextul în care se dezvoltă această experiență este căsătoria heterosexuală monogamă.

Privind problema din punct de vedere fenomenologic, apare conceptul de „conștiință intenționată", conform căruia conștiința este prezentată ca o „relație cu celălalt și atribuire a valorii". În această perspectivă, s-a făcut distincția între „fenomenologia a avea" și „fenomenologia ființei", ca parametri pentru a recunoaște și diferenția maturitatea uniunii. În prima zonă sunt plasate acele căsătorii declarate nule deoarece soții și-au plasat uniunea în categoria „a avea", stabilind relații reciproce în ceea ce privește agresiunea și posesia, ca o consecință a „unei alegeri patologice imature și nevrotice"; în al doilea caz ar avea loc o căsătorie autentică și matură, în care subiectul se află „în poziția de donație,

---

[58] Cf. J. T. M. De Agar, *L'incapacità consensuale nei recenti discorsi del Romano Pontefice alla Rota Romana* – Lezione inaugurale del corso tenuta nel Centro Accademico della Santa Croce, Roma 26 ottobre 1988, in: *Ius Ecclesiae* 2, 1989, 395.

[59] Cf. B. Callieri, G. De Vincentiis, A. Castellani, *Lineamenti,* sub. 46.

[60] Cf. R. Canestrari, *Psicologia generale dello sviluppo,* Bologna 1993, 43.

integrare și fuziune”[61]. Incapacitatea psihologică a fost, de asemenea, încadrată ca o funcție a unei sarcini („procesul de personalizare”), adică subiectul nu se simte anulat în căsătorie, ci, dimpotrivă, își găsește cea mai deplină împlinire a sa, fiind capabil să se proiecteze în viitor, pentru a trece de la o relație „simbiotică și monadică”, sau de la o relație „diadică și parazitară”, la o altă relație de tip triadic sau chiar de grup, în contextul relației familiale[62].

Imaturitatea ca termen negativ, totuși, nu poate fi nici calificată, nici înțeleasă decât în raport cu un standard, a cărui definiție apare ca „dinamică” ca „relativă”, adică care ia în considerare atât caracteristicile bio-psiho-sociale inerente persoanei umane și mecanismelor productive corespunzătoare de imaturitate, identificate mai presus de toate în fixarea și regresia la un nivel antecedent de dezvoltare[63]. În acest sens, incapacitatea de a da consimțământul în cadrul căsătoriei a fost identificată în mod clar ca „consecință foarte gravă” a imaturității în sine – întrucât „decizia de a se căsători a celui care a rămas blocat sau a regresat la un nivel infantil va fi tot infantilă”[64] – precum și incapacitatea de a-și asuma obligațiile esențiale ale căsătoriei (corespunzătoare binelui copiilor, a soților, a fidelității și a indisolubilității[65]), datorită faptului că nu le poate îndeplini[66]. De fapt, o persoană imatură nu este capabilă să realizeze acel proiect existențial care în căsătorie are în vedere posibilitatea de a crește în relația cu partenerul heterosexual la nivelul dedicării personale, al interacțiunii afective și al integrării sexuale[67].

---

[61] Cf. P. COLPI, *Precedenti dottrinali e giurisprudenziali del canone 1095 n. 2-3 «defectus discretionis judicii» e «incapacitas assumendi onera». Problemi di qualificazione e conseguenze,* in: *Monitor Ecclesiasticus* 4, 1984, 517-539.

[62] Cf. L. ANCONA, *L'incapacità psicologica nella formazione del consenso matrimoniale. Considerazioni di psichiatria dinamica,* in AA.VV., *Perturbazioni psichiche e consenso nel matrimonio canonico,* Roma 1976, 36-41.

[63] Cfr. F. VANNI, *Immaturità psicologica: dimensioni psicosociali e rilevanza canonistica,* in: *Monitor Ecclesiasticus* 3, 1986, 537-544.

[64] Cf. M.T. LA VECCHIA, *Psicologia dell'età,* 257-260.

[65] CCEO, can. 776.

[66] Cf. J. M. PINTO GOMEZ, *L'immaturità affettiva nella giurisprudenza rotale,* in: P.A. BONNET, C. GULLO, ed., *L'immaturità psico-affettiva nella giurisprudenza della Rota Romana,* Città del Vaticano 1990, 47-53.109-124.

[67] Cf. A. RONCO, *Condizionatori psicologici del consenso matrimoniale,* in: AA.VV., *Perturbazioni psichiche e consenso nel matrimonio canonico,* Roma 1976, 37-45.

În ceea ce privește clasificarea, a fost identificată o dublă tipologie a imaturității: cea situațională (care include cazuri de „metus intrinsec grav", cum ar fi o sarcină neașteptată sau apariția unui conflict sau unei stări de război) și cea constituțională sau structurală. În primul caz, statutul menționat anterior ar fi legat de condiții externe persoanei (cu o gravitate care îi afectează abilitățile de luare a deciziilor, în timp ce același individ în condiții diferite ar putea fi, de asemenea, judecat suficient de matur), în al doilea caz, dimpotrivă, ar aminti caracteristici intrinseci ale subiectului în sine, pentru care imaturitatea va fi corelată cu forme de narcisism sau impotență psihică – deși fără cerința perpetuității – sau cu volubilitate accentuată și instabilitate a caracterului[68].

Conform celor afirmate mai sus, putem afirma că imaturitatea propriu-zisă poate constitui o lipsă gravă discernământului judecății, dacă elimină capacitatea de a da consimțământul ca act psihologic liber, electiv și deliberativ. Mai mult, acest lucru se întâmplă dacă imaturitatea îl privează pe subiect de liniștea psihică pentru a elabora o judecată practică, dacă compromite sau distruge serios interacțiunile dintre diferitele facultăți psihice, dacă inhibă persoana, prin indecizie, îndoieli, timiditate sau ambivalență sau dacă reduce testarea corectă a realității.

Concluzii

După cum am văzut maturitatea nu este o stare atinsă prin înaintarea în vârstă și apoi posedată fără nicio perturbare, deci o stare care poate fi definită odată pentru totdeauna, ci mai degrabă o condiție globală care se califică pentru un mod tipic de a fi. Mai mult, chiar și cele mai complete și aparent armonioase personalități au defectele și slăbiciunile lor și prezintă momente de regresie sau dezechilibre tranzitorii. Așadar, maturitatea nu constă în lipsa defectelor, ci în atitudinea față de acestea, în capacitatea de a le critica și în angajamentul de a le remedia. Astfel, exigențele fundamentale de maturitate necesită depășirea tiparelor de comportament infantil și recunoașterea autonomiei celuilalt, în dotarea sa umană irepetabilă.

[68] Cf. P.A. BONNET, C. GULLO, ed., *L'immaturità*, 127-135.

Am văzut că prin expresia *imaturitate afectivă*, ne referim, la evoluția sau dezvoltarea inadecvată a tot ceea ce aparține sferei afectivității (emoții, sentimente și pasiuni) la o anumită persoană. În același timp, problema imaturității psiho-afective a fost calificată de jurisprudența Rotei Romane ca fiind o evoluție anomală sau ca fiind un bloc evolutiv în individul care este lipsit de maturitate intelectuală și de voință proporțională față de ceea ce presupune actul căsătoriei, într-un moment istoric dat al existenței sale personale. Astfel, o persoană imatură nu este capabilă să realizeze acel proiect existențial care în căsătorie are în vedere posibilitatea de a crește în relația cu partenerul heterosexual la nivelul dedicării personale, al interacțiunii afective și al integrării sexuale. Imaturitatea afectivă, ca motiv al nulității matrimoniale, este legată atât de capacitatea de a exprima un consimțământul valabil, adică de actul și momentul consimțământului, cât și de capacitatea de a îndeplini în mod coerent consecințele acelui act, adică se referă la obiectul consimțământului însuși (can. 818 din CCEO).

La final putem spune că avem de-a face cu un concept foarte complex de maturitate, care vizează persoana în ansamblul ei și care o privește pe un continuum în care persoana poate fi matură sau imatură, iar această viziune surprinde individul în toate dimensiunile sale: dimensiunea umană, psihologică, spirituală și socială. Pentru ca imaturitatea să constituie un motiv de nulitate într-o cauză matrimonială, nu este suficient ca la un moment dat o persoană să demonstreze un comportament imatur, ci putem să vorbim de imaturitate psiho-afectivă doar atunci când o persoană din cauza imaturității sale nu este capabilă să dea un consimțământ valid sau nu este capabilă să și asume drepturile și obligațiile care îi revin din căsătorie.

În egală măsură, putem concluziona că imaturitatea poate sta la baza incapacității de a-și asuma și îndeplini obligațiile reciproce în căsătorie dacă împiedică construirea și realizarea unei relații interpersonale echilibrate la nivel emoțional, dacă este corelată cu egocentrismul excesiv și narcisismul (care blochează dăruirea de sine, afecțiunea spontană, liberă și reciprocă), dacă elimină posibilitatea de a depăși dificultățile vieții într-un mod realist și proporțional, favorizând refugiul într-o lume fantastică și dacă produce o dependență excesivă parentală sau personală[69].

[69] Cf. J. J. GARCIA FAILDE, *Trastornos psiquicos y nulidad del matrimonio,* Salamanca 1999, 32-39.

The Holy Spirit as the Principle of Ecclesial Unity in Yves Congar's Early Writings

Lucian PĂULEȚ

Abstract. The unity of the Church can be described in various ways. For Yves Congar, O.P., in his early works (1937-1941) the ecclesial unity is an extension of the unity of the Trinity. This communication of divine unity, however, takes place through mediated realities, that is, through a society, which mediates and in which the life of God flows. Later in his career, Congar describes the unity of the Church as communion. In *Ministères et communion ecclésiale* (1971), Congar states that "The last centuries have bequeathed us a rigid understanding of unity"[1]. He refers to an understanding of unity which absorbs the differences. He continues then: "Christianity is fundamentally a call and Jesus […] leaves anyone free to give his answer. […] This will engage us in an understanding of the Church as *communion* and, even more radically in a rediscovery of pneumatology"[2].

This study presents Congar's early understanding of ecclesial unity and of the role of the Holy Spirit in bringing in about, since this vision stresses the juridical dimension of the Church more than his later ecclesiological model. Thus, Congar's early vision of the Church and of the role of the Holy Spirit as her soul fits better in a volume dedicated to the juridical dimension of the Church. However, this presentation will show how in Congar's theological thought unity moves slowly towards communion.

Methodologically this study analyzes chronologically Congar's early writings, but it points also to writings and events from other periods of his life.

---

[1] Y. CONGAR, *Ministères et communion ecclésiale,* Paris, Cerf, 1971, 246.

[2] Ibid., 247-48. Emphasis original.

Keywords: *Yves Congar, Church, Church's unity, divine-human society, Mystical Body, God's unity, extension of the life of the Holy Trinity, Ecclesia de Trinitate, Head of the Church, Holy Spirit, soul of the Church, communion.*

Introduction

The unity of the Church can be described in various ways. For Yves Congar, O.P., in his early works (1937-1941) the ecclesial unity is an extension of the unity of the Trinity. This communication of divine unity, however, takes place through mediated realities, that is, through a society, which mediates and in which the life of God flows. Later in his career, Congar describes the unity of the Church as communion. In *Ministères et communion ecclésiale* (1971), Congar states that "The last centuries have bequeathed us a rigid understanding of unity"[3]. He refers to an understanding of unity which absorbs the differences. He continues then: "Christianity is fundamentally a call and Jesus […] leaves anyone free to give his answer. […] This will engage us in an understanding of the Church as *communion* and, even more radically in a rediscovery of pneumatology"[4].

This study presents Congar's early understanding of ecclesial unity and of the role of the Holy Spirit in bringing in about, since this vision stresses the juridical dimension of the Church more than his later ecclesiological model. Thus, Congar's early vision of the Church and of the role of the Holy Spirit as her soul fits better in a volume dedicated to the juridical dimension of the Church. However, this presentation will show how in Congar's theological thought unity moves slowly towards communion.

Methodologically this study analyzes chronologically Congar's early writings, but it points also to writings and events from other periods of his life.

Early Works: Unity as an Extension of the Unity of the Trinity: A Sacramental and Christological Approach.

---

[3] Y. CONGAR, *Ministères et communion ecclésiale,* Paris: Cerf, 1971, 246.

[4] Ibid., 247-48. Emphasis original.

In his early works, *Chrétiens désunis* (1937)[5], and "Je crois en sainte Église" (1938)[6], Congar uses mainly a Christological model of the Church. Various concepts are employed within this model; the Church is: first, a fellowship of divine life under the appearance of a visible society, and, secondly, the body of Christ—an organism and an institutional reality at the same time—founded by Christ and animated the Holy Spirit.

1. *Chrétiens Désunis* (1937)

Chrétiens désunis is the result of the conferences Congar gave during the week of prayer for Christian unity the year before, in 1936; his audience was "very mixed"[7]. Congar wanted to make claims that were clear and safe. He was interested to emphasize the importance of the visibility of the Church and of the means of grace in communicating salvation; in other words, the sacramentality of the Church. The language used by Congar emphasizes causality and the means of grace, being influenced in this approach by his Thomistic formation. The use of scholastic concepts during this period of his life is preeminent: for instance, in an article written in 1935, "Aspects of the Communion of Saints"[8], he describes the communion of saints as a union of the members of the mystical body and a communication of grace within that body. After that, he explains the concepts of satisfaction and merit (merit itself can be perfect, *de condigno*, or imperfect, *de convenientia*) as the ways in which that communication takes place. Only later, when he gave conferences as a prisoner of war, did Congar use less scholastic language because his audience was not familiar with it. As Joseph Famerée justly observes,

5 Y. CONGAR, *Chrétiens désunis*: *Principes d'un 'oecumenisme' catholique.* Unam Sanctam 1, Paris, Cerf, 1937. English translation: *Divided Christendom*, trans. M. A. Bousefield, London: Geoffrey Bles, 1939.

6 Y. CONGAR, "Je crois en la Sainte Église", in *Sainte Église: Études et approaches ecclésiologiques*, Unam Sanctam 41, Paris, Cerf, 1964, 9-17, originally published in *Revue des Jeunes,* January 1938: 85-92.

7 Y. CONGAR and Jean Puyo, *Jean Puyo interroge le Père Congar: "Une vie pour la vérité"*, Paris: Centurion, 1975, 78.

8 Y. CONGAR, "Aspects of the Communion of Faith", in *Faith and Spiritual Life*, 122-131, originally published as "De la communication des biens spirituels", in *Vie Spirituelle* 42 (1935), 5-17.

"Progressively, Congar tends to give up this scholastic and post-tridentine heritage in order to express himself in a more biblical manner, in terms of 'sacramental signs' or 'real symbolism' on the one hand, and in terms of 'ministries or services' on the other hand"[9].

Jean-Pierre Jossua, a Congar scholar and also a colleague at Le Saulchoir and a friend of his, has noted in an article dedicated to the memory of Congar on the occasion of the centenary of his birth:

It seems to me to be something of a waste of time to ask oneself what comes first in Yves Congar's commitment and research: whether it is the Church or the cause of unity. […] Historically speaking a passion for the Church came first: he was to say that he had experienced an early awaking of "a very deep sense of the Church". Yet, once the concern for unity appeared to him as stemming from a personal call, it would move into the centre of his perspective, and would soon culminate with his major work, *Divided Christendom*[10].

But this close relationship between unity and the Church in Congar's works is true not only from a methodological point of view; but it is also true at the deeper level of content: unity describes the very nature of the Church in the early works of Congar. In *Chrétiens désunis,* ecclesial unity is defined as the life of the Trinity communicated to the Church: "The oneness of the Church is a communication and extension of the oneness of God himself"[11]. This communication, however, does not take place in a direct, non-mediated way, but through a society, which mediates and in which the life of God flows. Therefore, for Congar, "[t]he Church is not a merely *a* Society, men associated with God, but the divine *Societas* itself, the life of the Godhead reaching out to humanity and taking up humanity into itself"[12].

---

9 J. FAMEREE, *L'ecclésiologie d'Yves Congar avant Vatican II: Histoire et Église*, Leuven, University Press, 1992, 410.

10 J.-P. JOSSUA, "In hope of Unity," in *Yves Congar: Theologian of the Church*, ed. Gabriel Flynn, Louvain Theological and Pastoral Monographs, no. 32, Louvain, Peeters, 2005, 167-181, at 169.

11 Y. CONGAR, *Divided Christendom*, 48. See also 48, n.1. It is worth noting that in the first footnote on the chapter on unity, Congar cites St. Cyprian's *De Unitate Ecclesiae* (VI) and *De Dominica Oratione,* 23: "de unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata" which was introduced in *Lumen Gentium,* 4.

12 CONGAR, *Divided Christendom*, 48-49. Emphasis original.

It can be observed already that Congar pays close attention to both dimensions of the Church: divine and human, and therefore visible, aspects. He supports his description of the mystery of the Church on the basis of revelation itself: God chose a people and made a covenant with them through Abraham and Moses. Furthermore, the promises made to the whole people of Israel through Abraham and Moses are brought to fulfillment in Christ[13]. Thus, it is *in Christo* that the Church is realized: "The Church is this *communio sanctorum* in two senses: she is at once the communication and the community of the blessed and divine realities […]; she is also the community of the people of God, the brotherly fellowship in one mind of those who […] are one in Christ"[14]. In short, the Church is a people gathered by the life of the Trinity (*Ecclesia* is *de Trinitate* and *ex hominibus*).

Another way of describing the Church is the body of Christ. In Christ the Christians receive the life of God and are incorporated in his body: "we are members of Christ, integral parts of the body in which He is the Head; we are the body of Christ […]; we are collectively the manifestation of this lifegiving spirit in one visible organic reality: the Church is the visible Body of Christ, his σωμα, a Christophany: she is his own flesh, His Bride"[15]. This image of the body of Christ offers Congar the instrument to present the Church from a sacramental perspective, in which the invisible life of God is given in a visible and mediated way to Christians. These two dimensions form a single reality, the Church.

Having defined what ecclesial unity is, Congar looked for and described the source of this unity. The plurality of the members of the society or of the body of Christ is brought together by the oneness of God. "Hence the ground of the Church's existence is the communication to many of the life of the Father. It is because there is only one God that there is only one Church"[16]. While the source of the unity is from above, from God, it is communicated through the created gifts which proceed from God, following in this way the law of incarnation and taking the visible form of an

---

[13] Ibid., 49-50.
[14] Ibid., 51.
[15] Ibid., 61.
[16] Ibid., 51.

institution: "the Church as an institution, is the human form of the divine interior unity of the Church as the mystical body"[17]. Created grace, which includes faith, charity and the sacraments,[18] constitutes "the inward or immanent principle of the Church"[19].

Finally, the roles or functions of Christ and the Holy Spirit should be addressed. Showing their tasks is important because this is one of the most significant points in the development of Congar's thought. While Congar uses various biblical titles and images for Christ (the sole door to the fold of God – Jn 10:1; the mediator of the new covenant sealed in his blood – 1Cor 11:25; the High Priest – Heb 9:11; the image of God – 2 Cor 4:4)[20], the main Christological image is the head of the body. Congar bases his explanation of Christ as the head of the body not on the death and resurrection of Jesus, but rather on his incarnation[21]. Christ gives unity to the body primarily because in the hypostatic union the Word united himself to human nature. There is, however, a difference between the mystery of Christ and the mystery of the Church. While Jesus' human and divine natures are united substantially in the person of the Son to form ontologically one divine-human being, the union between Christ and the Church is a mystical union. It is a real union, but Christ does not assume ontologically the Church: he gives "the uncreated life of God" to many Christians through created grace, and, in this way, the Church becomes "mystically one"[22].

The role of the Spirit in the ecclesial body is described as similar (but not the same) with the role of a human spirit in a human body. The analogy of unity of soul and body in human person offers Congar two main traits of the work of the Spirit in the Church. First, the Spirit is the "form" or the principle of the Church, meaning that the Spirit "animates" the body, i.e. the Church[23]. Thus, the Spirit "is actually the interior form of unity in the

[17] Ibid., 74.
[18] Ibid., 53-54, 62-63.
[19] Ibid., 57.
[20] Ibid., 60-61.
[21] Ibid., 58.
[22] Ibid., 58.
[23] Ibid., 81.

Church"[24]. This unity is both invisible and visible, internal and external: uncreated grace of Christ and the created reality of grace and sacraments. Both forms of unity are given by the Spirit, and they are "organically united so as to form a single reality, which is «the Church»"[25]. Regarding the visible unity of the Church, Congar says that the Church as an institution or its visible social organization serves the invisible unity, "as the body is the instrument and the manifestation of the soul"[26]. This is the second task of the Spirit as the soul of the Church; as the soul tends to be in a body, the Spirit tends to be in the Church, whom he makes his instrument.

In conclusion, *Chrétiens désunis* offers a sacramental perspective regarding the ecclesial unity. The Church is a divine and human society, and the body of Christ, in which the life of the Trinity is communicated in Christ to Christians through faith and sacraments. From this sacramental perspective, Congar's interest is to present the close relationship between the invisible and visible unity. This was the way which he considered fit in 1937 to present the total mystery of the Church; ecumenism and the mystery of the Church were not two separate chapters for Congar[27]. Congar maintained this sacramental view throughout his career. For instance, in *L'Église: une, sainte, catholique et apostolique* (1970) he still presented the sacraments as means of building the ecclesial unity, as will be shown in this chapter. Also, the same sacramental logic is operational in subsequent works, for instance in *Esquisses du mystère de l'Église* (1941) and in *Vraie et fausse réforme dans l'Église* (1950) (this time from the point of view of reform in the Church). All these facts show the continuity of Congar's thought.

However, in *Chrétiens désunis* there is data that signals a development. First, there is an inherent tension between the visible unity and the invisible unity. At times Congar emphasizes the inner unity to the extent

---

[24] Ibid., 57.

[25] Ibid., 82.

[26] Ibid.

[27] H. LEGRAND, "Yves Congar (1904-1995): Une passion pour l'unité. Note sur ses intuitions et son herméneutique œcuménique, à l'occasion du centenaire de sa naissance", in "Nouvelle revue théologique" 4 vol. 126 (2004), 529-554, at 539: "For Congar ecumenical work could not therefore be a specialization to ensure the management of our relations with other Christians: it must be a dimension of the whole life of the Church".

that one has the impression that the institution is subordinated to the invisible unity and that there is a dichotomy between them[28]. This certainly is not Congar's intention. He states repeatedly and clearly that there are not two Churches[29]. But the tension between institution and the internal nature of the Church continues to exist. Later he solved this tension by shifting his interest on catholicity: by understanding catholicity as an enrichment of unity, the visible unity does not appear as subordinated to the invisible unity. His understanding of unity evolved, thus, slowly towards communion. However, that inherent tension can be considered a cause of the development of Congar's thought.

Second, unity of the Church is based on the life of the Trinity; the source of unity is not the one nature of God, but the Trinity. Congar explained this difference later, when he explicitly based unity on the perichoresis of persons ("Le Saint Esprit et le Corps apostolique, réalisateurs de l'oeuvre du Christ", 1952), and when his ecclesiological model became trinitarian, with emphasis on the Spirit's co-institutive role, in his final works (*I Believe in the Holy Spirit*, 1979). Nonetheless, this development would not have been the same, had he not based ecclesial unity on the life of the Trinity, and not on the one nature of God.

There is further and stronger evidence pointing to this development in a short observation of Congar. When he states that the divine life of the Trinity is communicated to people through grace, he adds: "St. Thomas explains this with great force and beauty when he makes the 'divine processions' the principal cause of the divine 'missions,' that is of the gift and presence of God by grace. All this bears upon a very profound doctrine which we have no space to deal with here. […] Faith and charity are the effects respectively of the double procession of knowledge and love"[30]. Congar developed fully this subject later, in *I Believe in the Holy Spirit* (1979-

---

[28] For instance, CONGAR, *Divided* Christendom, 24: "The Church as 'Institution' is the instrument of the Church as 'mystical Body'." Famerée also notes that Congar's "formulation… induces the idea of a descent of the celestial realities in a terrestrial Church, and, therefore, a certain dualism." *L'ecclésiologie d'Yves Congar*, 54-56, at 55.

[29] CONGAR, *Divided Christendom*, 80 and 82.

[30] Ibid., 55-56. The references to Aquinas are in *I Sent*, d. 14 and *ST* Ia, q. 43.

80)[31]. But in 1937, he mentions in passing the "great force and beauty" of the doctrine of divine processions and missions. To develop this doctrine implied to define more clearly and extensively the roles of Christ and the Spirit. This meant ultimately a more developed pneumatology. It seems that Congar was aware of the need for a stronger pneumatological dimension in ecclesiology as early as 1937, even though the details regarding the precise role of the Spirit remained to be worked out.

A reason why Congar did not elaborate on the doctrine of divine processions and missions could be the lack of time and the concrete circumstances of that moment. In 1937, Congar founded the collection *Unam Sanctam*. His intention was to open the series with the work of Johann Adam Möhler, *Die Einheit in der Kirche* (1825) but due to delays in the translation into French, Congar decided to publish his *Chrétiens désunis*.[32] So, first, Congar did not have the time needed to elaborate on the doctrine of the divine missions.

Second, Congar said in 1963: "I am very conscious of the limitations and defects of *Chrétiens désunis* […] At the time I was still too close to scholastic Thomism"[33]. Yet despite of those defects, in 1965 there was a republication of the first edition of *Chrétiens désunis* in facsimile, without any change[34]. It is hard to believe that was done without Congar's approval. Congar had written a second edition of *Chrétiens désunis* in 1947-48, which was never published. He made over a hundred changes and rewrote completely two chapters.[35] After he finished the work on August 4, 1948, he waited for two years for the *nihil obstat* from two Dominican censors. One of them demanded some changes but they were not specified. Also, the ecumenical situation changed after the foundation of the World Council of

---

31 Y. CONGAR, *I Believe in the Holy Spirit*, trans. David Smith, 3 vols., New York, Crossroad Publishing, 1997, originally published as *Je crois en l'Esprit Saint*, 3 vols., Paris, Cerf, 1979-1980, vol. 2, 7-12; vol. 3, 11-17.

32 Y. CONGAR, Preface to *Dialogue Between Christians*, in *Dialogue Between Christians: Catholic Contributions to Ecumenism*, 24, trans. Philip Loretz, Westminster MD, Newman Press, 1966, originally published as *Chrétiens en dialogue. Contributions catholiques à l'Oecumenisme*, Unam Sanctam 50, Paris, Cerf, 1964; idem, *Jean Puyo interroge*, 48.

33 CONGAR, Preface to *Dialogue Between Christians*, 24.

34 JOSSUA, *Le Père Congar*, 31.

35 CONGAR, Preface to *Dialogue Between Christians*, 35.

Churches in Amsterdam (August 22 – September 4, 1948). Under these circumstances, Congar gave up the idea of publishing his new edition of *Chrétiens désunis*, thinking that he might have to wait a year or two to find out if his text was approved, and after that he needed to make the corrections required by censors.[36] It is helpful to know Congar's own assessment of the second edition which remained unpublished:

I therefore gave up the idea of a new edition, although I have often been asked for one since. From Rome itself, I have been repeatedly told that there would no longer be any difficulty, but I myself no longer wish to republish it. Certainly there is much in the book that is still of value but these portions I now see differently and more clearly. The situation of ecumenism has altered too much. The book has had its effects[37].

The factors that played a part in Congar's decision not to publish a second edition were the historical circumstances (the delay from the censors), the change of the ecumenical state of affairs, and a change in Congar's own view on how to present better the unity of the Church.

In conclusion, Congar's perspective on the Church in 1937-1941 was sacramental, with a strong emphasis on unity perceived as the life of the Trinity communicated through created grace. This ecclesiological model is basically Christological, or more precisely incarnational. However, there is evidence that points to a movement toward a more pneumatological model. This evidence could be classified in three categories: first, an inbuilt tendency in the model itself: the inherent tension between invisible and visible unity — this led to a definition of the Church as communion; and the source of unity based on the life of the Trinity—this led eventually Congar to a more elaborate thinking of the roles of Christ and the Spirit. Second, from a subjective point of view of the writer of *Chrétiens désunis*, there is strong evidence of Congar's awareness of a need for a more pneumatological dimension in his explicit mention of the doctrine of divine missions. Third, the historical circumstances also contribute to development: the change of

[36] Ibid., 35.
[37] Ibid., 36.

the ecumenical situation led Congar to "see differently and more clearly." Congar's ecclesiological model remained mainly Christological in his early writings, but in time and under the influence of other factors, it became more pneumatological.

2. "Je crois en la Sainte Église" (1938)[38]

Congar wrote this article on the occasion of the centenary of the death of the German theologian Johan Adam Möhler (1796-1838). Congar acknowledged that he was introduced to Möhler by Chenu, but he "has not really read him [Möhler] until 1937, in preparation of the studies for his centenary"[39]. Möhler's most important works were two ecclesiological books: *Die Einheit*[40] (1825)—from a pneumatological perspective, and *Symbolik*[41] (1832) — from a Christological perspective. In *Die Einheit* Möhler presents the Church as a living organism that derives its life and unity from the Holy Spirit. This is an inspiration for Congar who writes: "She [the Church] is a living whole, realized by the Holy Spirit"[42]. There are two closely connected aspects that Congar emphasizes: on the one hand, the Spirit dwells in and animates all members of the Church, uniting them in the body of Christ; he is the soul of the Church. On the other hand, the life of the Spirit is given "only *in the Church*;" the Church being "the life of fraternal communion" or "the condition and the vital context (*milieu)*" of all Christians[43].

---

38 Y. CONGAR, "Je crois en la Sainte Église," in *Sainte Église*, 9-17, originally published in "Revue des Jeunes" (January 1938): 85–92.

39 Y. CONGAR, *Journal d'un théologien* (*1946-1956)*, ed. and annotated Étienne Fouilloux (Paris, Cerf, 2001), 60. Translated by Denis Minns as *Journal of a Theologian* (1946-1956), Hindmarsh, SA, ATF Theology, 2015.

40 J. A. MÖHLER, *Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus dargestellt im Geiste der Kirchenväter der ersten drei Jahrhunderte*, Tübingen, Heinrich Laupp, 1825, trans. by Peter C. Erb as *Unity in the Church or the Principle of Catholicism Presented in the Spirit of the Church Fathers of the First Three Centuries,* Washington, DC, Catholic University of America Press, 1996.

41 MÖHLER, *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren offentlichen Bekenntnisschriften*, Mainz, 1832, trans. by James Burton Robertson as *Symbolism or Exposition of the Doctrinal Differences Between Catholics and Protestants as Evidenced by their Symbolical Writings*, New York, Crossroad, 1997.

42 CONGAR, "Je crois en la Sainte Église," in *Sainte Église*, 13.

43 Ibid., 13. Emphasis original.

Möhler inspired Congar in other areas as well. His works offered Congar a way of revalorization of resources by returning to the Fathers[44]. Möhler, whom Congar considered "a prophetic man," provided a model for a response to the modernist crisis[45]. Congar does not specify which are the issues of the modernists which Möhler treats in anticipation. Rose Beal thinks that "employing Möhler's ecclesiology, Congar was able to accommodate the modernists' demand that the perspective of the subject be given full attention without falling into the trap of individualism"[46].

In short, due to the influence of Möhler[47], Congar became more sensitive to a unity understood as "fraternal communion." Later he defines unity as communion. Also, under Möhler's inspiration Congar became more open to the need to engage theological issues from a point of view of the subjectivity of his readers. This openness became clearer later, for instance in "Unité, Diversités et Divisions" (1961)[48]. Finally and most importantly, the influence of Möhler's' book *Die Einheit* led Congar to develop a more pneumatological theology. As noted before, Nichols states that "Congar's ecclesiology, in sharp contrast to that of his original inspiration, Möhler, became less Christological and more pneumatic as he grew older"[49].

3. Other Early Writings

Other writings of Congar in the period 1937-1941 express the same view. In "L'Église et son unité"[50] ("The Church and its Unity)" the Church is

[44] Ibid. 12; idem, "L'Esprit des Pères d'après Moeler" Supplement to La Vie Spirituelle 55 (April 1938), 1-25, republished in *Esquisses du mystère de l'Église*, (1st ed., Paris, Cerf, 1941), 129-48.

[45] CONGAR, *Journal d'un théologien*, 60.

[46] R. M. BEAL, *Mystery of the Church, People of God: Yves Congar's Total Ecclesiology as a Path to Vatican II*, Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2014, 40.

[47] CONGAR acknowledges that his appreciation of Möhler grew "in time" (*Journal d'un théologien*, 60).

[48] Y. CONGAR, "Unité, Diversités et Divisions," in *Sainte Église*, 105-130.

[49] A. NICHOLS, *Yves Congar* (Wilton, CT: Morehouse-Barlow, 1989), 61.

[50] Congar, "L'Église et son unité" in *Esquisses du mystère de l'Église*, Paris, Cerf, 1941; 2nd ed., 1953; 3rd ed. 1966), trans. as *The Mystery of the Church*, 2nd rev. ed., Baltimore, MD, Helicon Press, 1965. The text was written in 1937.

the body of Christ in which the Spirit "works inwardly"[51] and "vivifies the Spouse of Christ"[52]. Between 1940 and 1945 Congar was a prisoner of war. He described those years as a time of "fellowship of courageous men in an atmosphere of resistance which was a great tonic. I then began to realize that one of the most important things in life […] is to seek our men of courage and enlightenment with whom one can associate and keep faith. In this respect I was overwhelmed for I had some wonderful friends and comrades"[53]. One can observe an openness toward the world that lived outside the Church. Later Congar said that in 1963 he discovered that "the future of the Church is linked with the future of the world"[54].

When he returned from captivity, he discovered that during the years 1946 and 1947 France was living a great time of liberty in which "men sought to regain evangelical contact with [the] world"[55]. Congar assessed that the captivity was not a loss of time. "Although I had been isolated for five years […], I was nevertheless attuned to the various directions [theology] had taken: the biblical movement, the liturgical movement […], the revival of the Christian community, missionary work as exemplified by the worker-priests and the search on the part of the clergy for a theology which would clarify the genuine demands of apostolate"[56].

Conclusion

In conclusion, under the influence of these factors, Congar's understanding of unity must have changed: it became more sensitive to the world, to missionary work and diversity. Congar never understood unity as uniformity, but after 1946-1947, he became increasingly attentive to diversity and even defined the visible unity of the Church as communion. In *Vraie et fausse réforme* he writes: "The Church has its structure, which she receives

---

51 CONGAR, *The Mystery of the Church* (*Esquisses du mystère de l'Église*), 35.

52 Ibid., 49.

53 CONGAR, Preface to *Dialogue Between Christians*, 30.

54 Ibid., 32 and n.19.

55 Ibid. 32. Jossua calls this discovery of Congar as a task to "Rejoindre évangéliquement le monde", "Rejoin evangelically the world", (*Le Père Congar*, 29-30).

56 CONGAR, Preface to *Dialogue Between Christians*, 32.

from her constitutive elements; but once structured, she lives and the believers live in her, in unity. The Church is not only a frame, an apparatus (“appareil”), an institution: she is a communion”[57]. It should be added that besides “communion,” Congar employs two other images that were already “for long time in [his] mind: people of God and body of Christ”[58]. It is true that his ecclesiological view remains basically sacramental (by the use of the dialectical pair of structure and life) and Christological (Christ founded the structure of the Church which “precedes” the life which the Spirit animates)[59]. But structure and life should not be opposed too much: they constitute together the Church as communion. Congar’s understanding of unity was moving forward toward a vision of communion in which both Christ and the Spirit had balanced roles.

---

[57] Y. CONGAR, *Avertissment* to *Vraie et fausse réforme dans l’Église*, Paris, Cerf, 1950), 8. The text is part of the first French edition (published in 1950, but written in 1946 or 1947, and the final draft in 1949). The English translation as *True and False Reform* is done from the second edition (1968) and therefore does not include the *Avertissmen*t.

[58] Congar, *Avertissment* to *Vraie et fausse réforme*, 7.

[59] Y. CONGAR, *True and False Reform in the Church*, trans. and introd. Paul Philibert from the second edition, 1968 (Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 2011, 85. Emphasis original. Originally published as *Vraie et fausse réforme dans l’Église*, Paris, Cerf, 1950. Congar offered conflicting dates regarding the time when he finished the draft: 1946, in *Journal d’un théologien*, 317 and 1947 in *Dialogue Between Christians*, 32).

Postfață

„Salus animarum” între „justitia et misericordia”

„Învățați să înțelegeți și - îndrăznesc să spun - să iubiți Dreptul Canonic în necesitatea sa intrinsecă și în formele sale practice de aplicare: o societate fără lege ar fi o societate fără drepturi. Dreptul este o condiție a iubirii” spunea papa Benedict într-o scrisoare adresată seminariștilor[1], iar papa Francisc a reluat aceleași cuvinte și adăugat: *„Nulla est charitas sine iustitia”*, în Mesajul adresat participanților la un Congres pe teme de Drept canonic[2].

În afară de cursurile instituționale din Seminarii, există numeroase ocazii în care Dreptul Canonic revine în atenția atât a specialiștilor în domeniu, cât și a celor care doresc să cunoască cum funcționează „legislația Bisericii”. Un asemenea moment este volumul omagial: *„Părintelui Profesor Maximilian Pal, OFMConv. – XXV de ani de Învățământ Universitar și de cercetare la Catedra de Drept Canonic (1995-2020)”*, apărut sub moto-ul *„Justitia et misericordia coambulant*”, care mi-a sugerat și inspirat această Postfață, adăugată la studiile și articolele unor specialiști cu nume în domeniul Dreptului bisericesc.

Dar volumul face trimiteri și la contribuțiile aduse pe plan local, în România, de Părintele Maximilian Pal, OFMConv în cei 25 de ani de activitate intensă, fie la catedră sau în slujirea pastorală, dar și în cadrul Tribunalului bisericesc, participând direct și indirect, ajutând în opera de evanghelizare a Bisericii.

Un teolog și un canonist în același timp care, pe baza experiențelor și competențelor specifice dobândite de-a lungul anilor, va puncta întotdeauna spre enunțul din canonul 1752, *„in Ecclesia suprema lex salus animarum est”*, și

---

1 PAPA BENEDICT XVI, *Lettera ai Seminaristi*, 18 ottobre 2010.

2 PAPA FRANCISC, *Messaggio del Santo Padre in occasione del XVI Congresso Internazionale della Consociatio Internationalis Studio Iuris Canonici Promovendo*, 06.10.2017.

că în indicarea acestui scop, departe de a exaspera cu rigorismul dreptății (*justitia*), va propune și mila (*misericordia*), pentru că, așa cum recită Psalmul 84, 11: *„mila și adevărul se vor întâlni, dreptatea și pacea se vor îmbrățișa"!*

Desigur, cuvintele și expresiile biblice ne fac să înțelegem că mila și dreptatea nu stau în picioare niciodată singure, dimpotrivă merg întotdeauna împreună, sau, și mai imperativ, trebuie să meargă împreună alături de o altă sursă mai mare – pacea –, și de un frate mai mare – adevărul.

Dreptul Bisericii, așa cum își are rădăcinile într-o orânduire supremă care nu cunoaște limite de spațiu și de timp, în mod identic își urmărește scopul său suprem care este un bine ultra pământesc, ce nu are egal, este absolut, imutabil și de neînlocuit: mântuirea veșnică a sufletelor.

În exercitarea misiunii lor pastorale, episcopii și preoții, dar și întregul popor al lui Dumnezeu se călăuzesc după legile Bisericii conținute în Codul de Drept Canonic.

Experiența științifică și pastorală la catedră a unui profesor de Drept Canonic va face această disciplină întotdeauna utilă, plăcută și iubită! Și tocmai de aceea misiunea canonistului este o permanentă participare la acțiunea de evanghelizare, al cărui scop coincide cu enunțul canonului 1752 al Codului de Drept Canonic: *„salus animarum", „în Biserică trebuie să fie legea supremă", „salus animarum, quae in Ecclesia suprema semper lex esse debet"*..

Mântuirea sufletelor este încredințată instituției și naturii Bisericii și, prin urmare, și disciplinei sale canonice. În orânduirea vieții și activităților referitoare la mântuirea sufletelor, Biserica se preocupă și dispune de mijloacele și legile care duc la mântuire[3], conform cuvântului Domnului: *„ceea ce vei lega pe pământ, va fi legat în ceruri, iar ceea ce vei dezlega pe pământ, va fi dezlegat în ceruri*" (Mt 16,19). De aceea este nevoie și de observarea unei dreptăți *(justitia*) în dispunerea mijloacelor, dar și de o dreptate pastorală, care întotdeauna trebuie să fie plină de caritate și moderată prin milă (*misericordia*), ca instrument de sfințire a relațiilor umane.

Titlul sugestiv al acestui volum omagial este tocmai *„Justitia et misericordia coambulant"*. Poate să pară un paradox, dacă *„justitia"* și *„misericordia"* pot merge împreună!

[3] Conciliul Vatican II, *Constituția dogmatică Lumen gentium,* n. 9: Dumnezeu „a constituit Biserica spre a fi pentru toți și pentru fiecare sacramentul vizibil al acestei unități mântuitoare".

Probabil pentru puterea temporală ar putea fi o problemă de conciliere. Scopul și misiunea autorității civile este *„salus populi”*, care este *suprema lex* a oricărei puteri temporale, de aceea puterea civilă trebuie să guverneze pentru binele comun material al oamenilor și să nu împiedice viața normală; în schimb *suprema lex* a Bisericii este *salus animarum*, prin urmare autoritatea bisericească competentă (Papa, Episcopii) trebuie să guverneze în vederea mântuirii veșnice a credincioșilor lor. După cum se vede, scopul autorității Bisericii este mântuirea veșnică, în timp ce pentru autoritatea Statului este bunăstarea temporală; mijlocul este guvernarea sau jurisdicția religioasă, pentru prima și civilă pentru a doua.

La originile Dreptului Canonic a existat o nevoie specifică de intervenție echitabilă (*aequitas*) din motive mai mult sau mai puțin ocazionale. Echitatea canonică se verifică în două direcții, ca o *dreptate perfectă* și ca o intervenție îmblânzită prin caritate sau milă. În Dreptul Canonic aceste „două suflete” au rămas întotdeauna împreună. Este nevoie de o *aequitas* în aplicarea legii, atunci când caracterul ei general generează o deficiență în evaluarea unei caz singular. Și astfel intervine mila, care îmblânzește rigoarea legii: *dulcor misericordiae* – dreptatea și mila în exercitarea autorității canonice.

Sfântul Păpă Ioan Paul al II-lea merge până la a afirma că „mila autentică este, ca să spunem așa, cea mai profundă sursă de dreptate”[4].

În caritate, în care fiecare virtute este perfecționată, dreptatea devine reală și sublimează într-o formă superioară, care într-un anumit fel amintește de *caritas sapientis.*

După cum ne amintește și Sfântul Augustin, „Dumnezeu nu este atât de milostiv, încât să fie nedrept; nici atât de drept, încât să fie milostiv”[5]

Milostivirea nu este un afront la adresa dreptății, și toți cei care au la inimă dreptul, pot accepta invitația Episcopului din Hippona: *„dilatentur spatia charitatis”*[6].

Doar așa mila, dintr-o dimensiune pur religioasă, poate deveni o politică socială în slujba binelui comun.

---

[4] IOAN PAUL II, *Enciclica Dives in misericordia*, nr. 14.

[5] SFÂNTUL AUGUSTIN, *Enarr*. în Ps., XXXIX.

[6] Id. *Sermo* 10.

Venind la date mai recente, în Bulla de proclamare a Jubileului extraordinar al Milostivirii[7] Papa Francisc definește milostivirea ca fiind „arhitrava care susține viața Bisericii[8]"; ea reprezintă o constantă în Magisteriul neîntrerupt al Bisericii, în orizontul ei teologic și pastoral, pentru a-i sprijini pe membrii ei în atingerea scopului ultim. Experiența *milostivirii* este întotdeauna plasată în contextul *dreptății*, care singură nu este suficientă. Milostivirea fără dreptate distorsionează adevărul, iar dreptatea fără milă ar duce la rigoarea implacabilă a legii. Experiența trecutului și a timpului nostru arată că dreptatea singură nu este suficientă și că, dimpotrivă, poate duce la negarea și anihilarea de sine dacă nu permitem ca acea forță mai profundă, care este iubirea (*caritas*), să modeleze viața umană în diferitele sale dimensiuni. Iar experiența istorică a condus, printre altele, la formularea afirmației: *summum jus, summa injuria* (Cicero), care poate fi tradusă mai pe înțelesul tuturor: *Excesul de formalism juridic conduce la maxima nedreptate.* Dreptatea și mila **trebuie** să meargă întotdeauna împreună (*coambulant*).

În comentariul la pasajul din Evanghelia Sfântului Matei 5,7, *„fericiți cei milostivi, pentru că ei vor afla milă*", Sfântul Toma de Aquino explică: „ *Dreptatea fără milă conduce la cruzime, mila fără dreptate, în schimb, duce la alterarea ordinii*"[9] . Pentru crearea și menținerea unei ordini sociale și, prin urmare, pentru a atinge un bun nivel de conviețuire umană, este nevoie atât de dreptate cât și de milă.

Dreptul Canonic este „instrumentul legal" de care Biserica se folosește pentru mântuirea sufletelor: „suprema lex, salus animarum". Acest principiu a fost semnalat deja de „doctorul angelic, Sfântul Toma de Aquino, de Sfântul Raimund de Peñafort precum și de mulți „auctores probati" de-a lungul istoriei Biserici[10]. Această afirmație își găsește izvorul în Prima

---

[7] PAPA FRANCISC, *Misericordiae Vultus*, 2015, n. 10.

[8] Expresie folosită de Papa Francisc în „Misericordiae Vultus": **arhitravă**: element de construcție (caracteristic arhitecturii clasice) care constituie partea inferioară a antablamentului și care se sprijină pe capitelurile coloanei sau pe zid (Dex).

[9] SFÂNTUL TOMA D'AQUINO, *Summa theologiae II-II, q. 30, a. 4.3; Super Evangelium Matthaei, cap. 5, lectio 2*: „justitia sine misericordia crudelitas est, misericordia sine iustitia mater est dissolutionis».

[10] TOMA DE AQUINO: „finis iuris canonici tendit in quietem Ecclesiæ et salutem animarum"; RAIMUND DE PEÑAFORT: "… adeo ut sola salus hominum, tanquam præcipuus finis iuris canonici, agnosci debeat"; IVO DE CHARTRES: „omnis institutio ecclesiasticarum legum ad salutem referenda est animarum" („orice formare a legilor ecleziastice trebuie raportate la mântuirea sufletelor").

Scrisoare a Sfântului Petru, unde citim că *„țelul credinței voastre este mântuirea sufletelor"* (1 Pt 1, 9).

Un profesor de Drept Canonic – o prezență activă de 25 de ani în viața Bisericii Catolice din România; un volum omagial, cu o gamă diversificată de teme canonice provenite din diferite unghiuri de vedere; o misiune pastorală permanentă pentru aplicarea în viața Bisericii a legilor.

Făcând o concluzie la acest volum, care este Postfața, putem afirma că tema raportului dintre Pastorală și Drept în Biserică este practic fără margini.

Pe de altă parte, Codul de Drept Canonic trebuie citit și aplicat în contextul ecleziologiei Conciliului Vatican II în lumina misterului Bisericii.

Întrucât este o temă care prezintă implicații problematice, mai mult în practica zilnică a vieții ecleziale decât în formulările teoretice, nu ne rămâne decât să le dorim Păstorilor o doză bună de prudență pastorală plină de sens juridic.

În ceea ce-i privește pe Canoniști, cred că în circumstanțele actuale ale vieții ecleziale, ei trebuie să contribuie la formarea în cadrul Bisericii a unei culturi juridice profunde, de mare anvergură, care nu se închide în limitele înguste ale concepției normative a dreptului și nici nu reduce sarcina canonistului la exegeza canoanelor, ci, dimpotrivă, care să știe mai ales să înțeleagă și să apere profund autoritatea și libertatea, exercitarea legitimă a puterii și a drepturilor credincioșilor, într-un cuvânt, să știe să conjuge *dreptatea* și *mila* în Biserică, astfel ca ele să meargă împreună.

Este cel mai bun serviciu pe care canonistul, în calitate de cunoscător al Dreptului Canonic, îl poate oferi ordinii bisericești și, prin urmare, pentru *„salus animarum"*.

† Aurel PERCĂ
Arhiepiscop Mitropolit de București

Tabula gratulatoria

1. Episcop Vincenzo APICELLA – Episcop diecezan de Velletri-Segni, Italia; În Conferința Episcopală Italiană este membru al Comisiei episcopale pentru problemele sociale și muncă, justiție și pace.
   E-mail: curia@diocesi.velletri-segni.it
2. Cristian BARTA – Pr. prof. univ. dr., Universitatea „Babeș-Bolyai" Cluj-Napoca, Decan al Facultății de Teologie Greco-Catolică. E-mail: cristian.barta@ubbcluj.ro
3. William A. BLEIZIFFER – Pr. conf. univ. dr., Universitatea „Babeș-Bolyai" Cluj-Napoca, Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Departamentul Blaj.
   E-mail: william.bleiziffer@ubbcluj.ro
4. Alessandro BUCCI – Prof. univ. dr., Università degli Studi di Cassino; Pontificio Istituto Orientale di Roma (Italia). E-mail: buccialessandro@hotmail.com
5. Onorato BUCCI – Prof. univ. dr., Università degli Studi del Molise, Dipartimento Giuridico, Campobasso. Membru al *Comitetului Pontifical de Științe Istorice*, fost consilier al *Congregației pentru Bisericile Orientale* și al *Consiliului Pontifical pentru Textele Legislative*. E-mail: onoratobucci@hotmail.com
6. Francesco Card. COCCOPALMERIO – Cardinal italian al Bisericii Catolice, Prefect al *Consiliului Pontifical pentru Textele Legislative* (2007-2018); membru al Tribunalului Suprem *Segnatura apostolica* și al *Consiliului Pontifical pentru Promovarea Noii Evanghelizări*, Vatican. E-mail: comunicazione@diocesi.milano.it
7. Traian Radu COSTE-DEAK – Pr. cadru didactic asociat dr., Universitatea „Babeș-Bolyai" Cluj-Napoca, Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Departamentul Cluj; Vicar judecătoresc al Eparhiei de Cluj-Gherla. E-mail: costrai@yahoo.com
8. Episcop Anton COȘA – Episcop diecezan de Chișinău, Republica Moldova. E-mail: episcopiacatolica.chisinau@gmail.com
9. Bernadin DUMA – Pr. lect. univ. dr. OFMConv., Decan al Facultății de Teologie Romano-Catolică Pastorală, Institutul Teologic Romano-Catolic Franciscan din Roman. E-mail: bernadinduma@gmail.com
10. Antal-Levente FÜGEDY – Pr. dr., Vicar judecătoresc al Diecezei Romano-Catolice de Oradea. E-mail: mezobikacs@varad.org

11. Eduard GIURGI, Pr. lect. univ. dr., Universitatea din București, Facultatea de Teologie Romano-Catolică; Vicar Judecătoresc al Arhidiecezei de București. E-mail: edygiurgi@gmail.com

12. Imre-Róbert LUKÁCS, Pr. lect. univ. dr., Universitatea „Babeș-Bolyai" din Cluj Napoca, Facultatea de Teologie Romano-Catolică, Departamentul de Teologie Romano-Catolică Pastorală, Alba Iulia. E-mail: lukacsirobert71@gmail.com

13. Simone Osvaldo MANCINI – Prof. univ. dr., Scuola Superiore per la Professioni legali dell'Università degli Studi „Niccolò Cusano" din Roma. E-mail: simosvald@libero.it

14. Irimie MARGA – Pr. conf. univ. dr., Universitatea „Lucian Blaga" Sibiu, Facultatea de Teologie Ortodoxă „Sf. Andrei Șaguna". E-mail: irimiemarga@yahoo.de

15. Romeo NECULAI – Pr. dr., Vicar judecătoresc al Tribunalului Diecezei Romano-Catolice din Iași. E-mail: prn2007@yahoo.com

16. Damian PĂTRAȘCU – Pr. conf. univ. dr., Institutul Teologic Romano-Catolic Franciscan din Roman, Facultatea de Teologie Romano-Catolică Pastorală; Ministru provincial al Ordinului Fraților Minori Conventual, Provincia *Sfântul Iosif, soțul Preacuratei Fecioare Maria* din România. E-mail: patrascu.damian@gmail.com

17. Episcop Iosif PĂULEȚ – Episcop diecezan de Iași. E-mail: cancelarie@ercis.ro

18. Lucian PĂULEȚ – Pr. cadru didactic asociat dr., Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iași; Facultatea de Teologie Romano-Catolică. E-mail: lucianpaulet@yahoo.com

19. Arhiepiscop Mitropolit Aurel PERCĂ – Arhiepiscop Mitropolit de Bucureşti. E-mail: contact@arcb.ro

20. Eugen RĂCHITEANU – Pr. cadru didactic asociat dr., Universitatea din București; Facultatea de Teologie Romano-Catolică. E-mail: rachiteanueugen@yahoo.it

21. Emilian Iustinian ROMAN – Pr. lect. univ. dr., Universitatea „Al. Ioan Cuza" din Iași, Facultatea de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae". E-mail: emilian_roman@yahoo.com

22. Constantin RUS – Pr. prof. univ. dr., Universitatea „Aurel Vlaicu" din Arad, Facultatea de Teologie Ortodoxă „Ilarion V. Felea". E-mail: constantin.rus@uav.ro

23. Răzvan Iacob VASILE, pr. cadru didactic asociat dr., Universitatea „Babeș-Bolyai" din Cluj-Napoca, Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Departamentul Oradea; Vicar judecătoresc al Eparhiei Greco-Catolice de Oradea. E-mail: vasile_razvan@yahoo.com



Un profesor de Drept Canonic – o prezență activă de 25 de ani în viața Bisericii Catolice din România; un volum omagial, cu o gamă diversificată de teme canonice provenite din diferite unghiuri de vedere; o misiune pastorală permanentă pentru aplicarea în viața Bisericii a legilor.

În ceea ce-i privește pe Canoniști, cred că în circumstanțele actuale ale vieții ecleziale, ei trebuie să contribuie la formarea în cadrul Bisericii a unei culturi juridice profunde, de mare anvergură, care nu se închide în limitele înguste ale concepției normative a dreptului și nici nu reduce sarcina canonistului la exegeza canoanelor, ci, dimpotrivă, care să știe mai ales să înțeleagă și să apere profund autoritatea și libertatea, exercitarea legitimă a puterii și a drepturilor credincioşilor, într-un cuvânt, să ştie să conjuge *dreptatea* şi *mila* în Biserică, astfel ca ele să meargă împreună. Este cel mai bun serviciu pe care canonistul, în calitate de cunoscător al Dreptului Canonic, îl poate oferi ordinii bisericești și, prin urmare, pentru *„salus animarum"*.

† Aurel Percă
Arhiepiscop Mitropolit de București

Chiar dacă de multe ori ne gândim că dreptul este o materie rece, că dreptul nu iubește, el presupune recunoașterea infinitei valori a persoanei fără de care nicio iubire nu ar fi autentică sau posibilă. Dreptul poate să nu se ridice la înțelegerea exigențelor dragostei, dar, dacă își este fidel sieși, îi va pregăti mereu acesteia străzile de urmat. De aceea părintele Maximilian, prin predarea dreptului canonic, a jucat un rol foarte important în viața studenților.

"Docere est actus caritatis et misericordiae" (a învăța este un act de iubire și de milostivire) spunea sfântul Toma de Aquino. Țin să transmit prin acest cuvânt părintelui Maximilian, profesor și judecător în cadrul Tribunalului Diecezan al Episcopiei Romano-Catolice de Iași, că munca sa de profesor, ca și cea de judecător, este un act de iubire și milostivire. Îi mulțumesc fratelui Maximilian pentru toată dăruirea sa în cei 25 de ani de slujitor la catedră și îl preamăresc pe Dumnezeu pentru toate harurile pe care a binevoit să i le dea pentru a-și fi putut exercita cu brio vocația de profesor.

† Iosif Păuleț
Episcop de Iași



ISBN: 978-606-37-0966-1